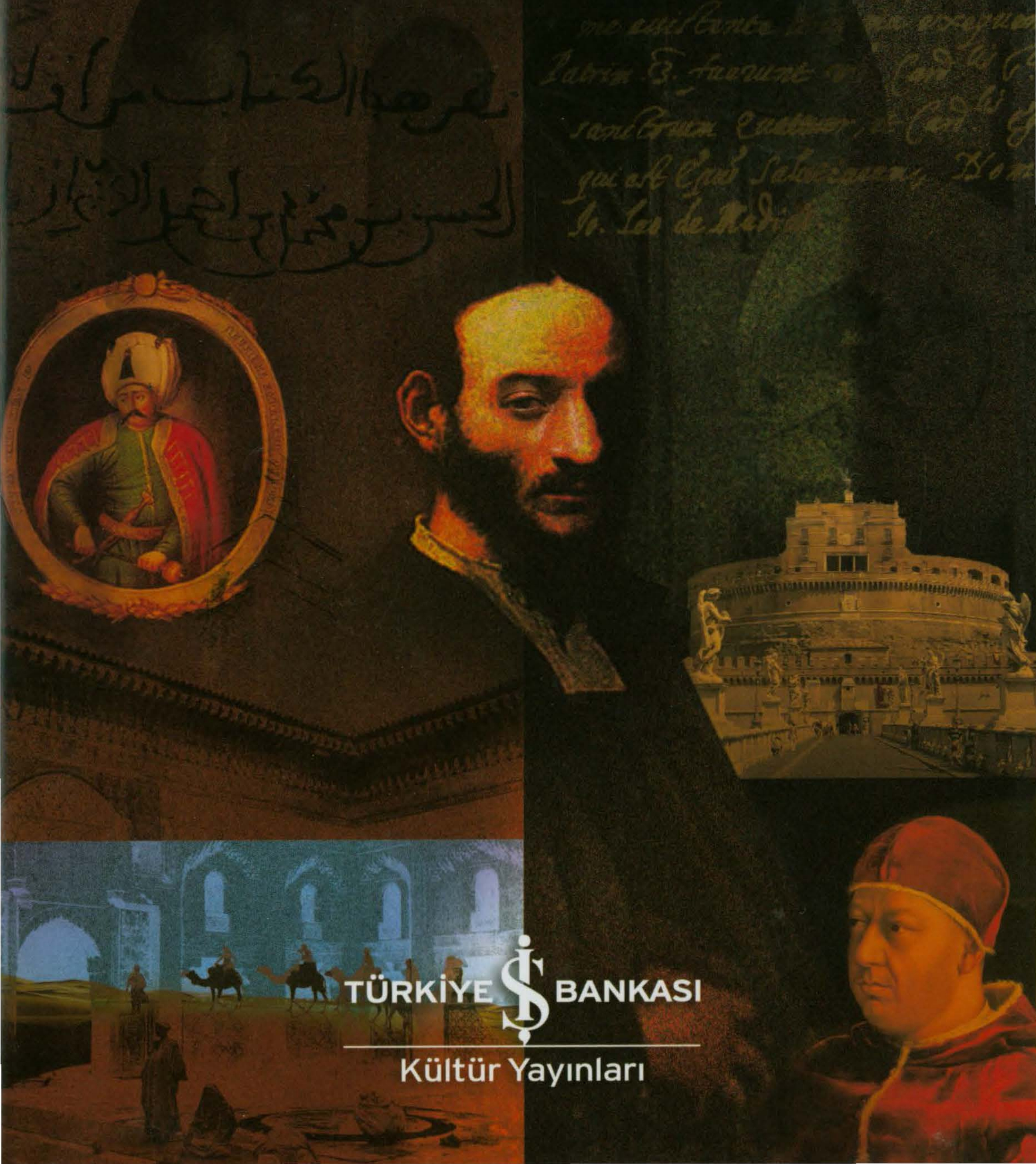
AFRİKALI LEO

Natalie Zemon Davis

Çeviren: Ayşen Anadol



TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

Natalie Zemon Davis

Hasan El-Vezzan
Nam-ı Diğer
Afrikalı Leo

İki Kültür Arasında Bir Oyunbaz

Çeviren: Ayşen Anadol

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

Genel Yayın: 2676

BİYOGRAFİ

Natalie Zemon Davis
HASAN EL-VEZZAN NAM-I DİĞER AFRİKALI LEO
İKİ KÜLTÜR ARASINDA BİR OYUNBAZ

ÖZGÜN ADI
TRICKSTER TRAVELS: A SIXTEENTH-CENTURY MUSLIM BETWEEN WORLDS

ÇEVİREN
AYŞEN ANADOL

Sertifika No: 11213

EDİTÖR
EMRE YALÇIN

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

REDAKSİYON
ŞULE GÖNÜLSÜZ GÜVENÇ

DÜZELTİ
ESEN GÜRAY

GRAFİK TASARIM UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM: OCAK 2013

ISBN 978-605-360-754-0

BASKI VE CİLT
ERTEM BASIM YAYIN DAĞITIM SAN. VE TİC. LTD. ŞTİ.
ESKİŞEHİR YOLU 45. KM. BAŞKENT ORGANİZE SANAYİ BÖLGESİ
22. CADDE NO: 6
MALIKÖY / ANKARA
(0312) 640 16 23
SERTİFİKA NO: 16031

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Fax. (0212) 252 39 95
www.iskultur.com.tr

İÇİNDEKİLER

Chandler Davis'e, yine, daima.

Teşekkür

Afrikalı Leo yahut Hasan el-Vezzan: İki Kültür Arasında Bir Oyunbaz, beni dünyanın daha önce hiç bilmediğim yerlerine, bilimin hiç bilmediğim alanlarına götürdü, dolayısıyla teşekkür etmem gereken birçok kılavuzum var. Kızım Hannah Davis Taïeb saha araştırması yaptığı sırada beni Fas'la tanıştırdı ve hem araştırma sürecimde hem de kitabı yazarken çok önemli önerilerde bulundu. Jill Ker Conway ile birlikte Fas'a ikinci kez gittiğimizde Hasan el-Vezzan'ın geçtiği yolların birkaçını izledik. Bu ziyaretimizin verimli geçmesini sağlayanlar arasında Rabat V. Muhammed Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Profesörü Brahim Boutaleb, Fez'de Dr. Armand Guigui ve Tanca Colonnes Kütüphanesi'nden Touria Haji Temsamani vardı. Damadım André Taïeb çok iyi bildiği Tunus'ta beni gezdirdi, şehri el-Vezzan'ın nasıl gördüğünü gözümde canlandırmama yardım etti.

Ünlü bir Afrika uzmanı ve Princeton'dan meslektaşım olan Robert Tignor, bir Avrupa tarihçisinin bu kıtanın sınırları dışına çıkmasının ne kadar önemli olduğunu anlamamı sağlayan örnekti. Temsilcim Anne Engel önümdeki görevi başarmaya çalıştığım yıllar boyunca çok ihtiyacım olan desteği ve rehberliği sağladı. Bu süreç içinde metinleri Arapçadan çevirenlerin yardımları çok önemliydi: Mustapha Kamal ve Andrew Lane'in araştırmanın başında büyük yardımları dokundu; Michael Marmura başından aşkın işlerini bırakıp bir metni bana okudu; Stefania Dodoni çalışmamın sonuna doğru İtalya'daki bir elyazmasını kontrol etti. Muhammad Sid-Ahmad bütün metinlerimi ve çevirilerimi sabırla gözden geçirdi ve Arapça söz dağarcığı konusundaki sorularıma cevap verdi; ona minnettarım. Moshe Sluhovsky ve Benjamin Fisher bazı İbranice mektupları çevirdiler; Gabriel Piterberg Türkçe metinde bana yardım etti.

Lucette Valensi kitabın ilk taslağını okuma nezaketini gösterdi; Kuzey Afrika ve İslam dünyasını bu kadar iyi bilen birinden öneriler al-

dığım için gerçekten şanslıyım. Elisabeth Sifton'ın metnimi dikkatle ve bilgece yayına hazırlamasıyla kitabı bitirme işi bir sevince dönüştü.

Birçok araştırmacı, meslektaş ve dostum başvuracağım kaynaklar ve izleyeceğim yollar konusunda bana cömertçe öğüt verdi. Michael Bonner, Michael Cooperson, Hasan el-Shamy, Philip F. Kennedy, Abdelfattah Kilito, Shaun Marmon ve Ingrid Rowland ile yaptığım konuşmalar, bilgi alışverişleri savımı biçimlendirirken özellikle önemli oldu. Amin Maalouf ile "Léon Africain" hakkında bir görüşme yapma fırsatı bulduğum için memnunum. Bu kitabın farklı veçhelerinde yardımları dokunan Renata Ago, Suzanne Conklin Akbari, Svetlana Alpers, James Amelang, Nadia al-Baghdadi, Andrea Baldi, Paola Banchetti, Jamila Bargach, Ali Benmakhlouf, Margarita Birriel, Ross Bran, Thomas Burman, Charles Burnett, Massimo Ceresa, Yossi Chajes, Elizabeth Cohen, Denis Crouzet, Sylvie Deswarte–Rosa, Stephen Epstein, Anna Esposito, Cornell Fleischer, Mercedes Garcia–Arenal, Xavier Gil, Daniel Goffman, Kenneth Gouwens, Anthony Grafton, Michael Harbsmeier, Holland Lee Hendrix, Diane Owen Hughes, Lisa Jardine, Deborah Kapchan, Nikki Keddie, Philip S. Khoury, Christiane Klapisch–Zuber, Thomas Kuehn, Claude Lefébure, Carla Marcato, Sarah Matthews–Grieco, Jane McAuliffe, Alexander Nagel, Laurie Nussdorfer, Lauren Osborne, Olga Pugliese, Miri Rubin, Teofilo Ruiz, Janina Safran, Paula Sanders, Lucienne Şenocak, Maya Shatzmiller, Amy Singer, Randolph Starn, Esther Stebler, Brian Stock, Kenneth Stow, Muhammad Tavakoli–Targhi, Houari Touati, Avram Udovitch, Germaine Warkentin, Gerhard Wedel, Gillian Weiss ve Oumelbanine Zhiri'ye teşekkür ederim. Bütün bu meslektaşlarıma cömert yardımlarını esirgemedikleri için minnettarım, ama kitaptaki hataların sorumluluğu tamamen bana aittir.

Katıldığım beş konferans Hasan el-Vezzan'ın dünyaları hakkında pek çok şey öğrenmeme yardım etti: Michigan Üniversitesi Ortadoğu ve Kuzey Afrika Araştırmaları Merkezi'nde yapılan "Ortadoğu Bağlamında Yoksulluk ve Hayırseverlik" (2000); Folger Shakespeare Kütüphanesi'nde yapılan "Osmanlı İmparatorluğu'nun Erken Modern Avrupa'ya Etkisi" (2002); École des Hautes Études en Sciences Sociales'te yapılan "Léon Africain" (2003); Centre Culturel Calouste Gulbenkian ve Université de Paris 4-Sorbonne'da yapılan "Frontieres religieuses. Rejets et passages, dissimulation et contrabande spirituel-

le" (2003); ve Rabat'ta, Les Rendezvous de l'Histoire sponsorluğundaki "La Méditerranée dans l'Histoire" (2005). Bu son konferansta beni bütün samimiyetleriyle karşılayan Profesör Abdelmajid Kaddouri ve Profesör Abdesselam Cheddadi'ye özellikle teşekkür etmek istiyorum.

El-Vezzan'ı araştırdığım yıllar boyunca bulgularımı çeşitli üniversite topluluklarına sunma fırsatı buldum, dinleyicilerimin sorularından, eleştirilerinden ve öğütlerinden çok şey öğrendim. Bu kurumlar şunlar: Bir Zeit Üniversitesi, Bryn Mawr College, City University of New York Graduate School, Corcordia Üniversitesi, Cornell Üniversitesi, Einstein Forum Potsdam, Koç Üniversitesi, Toynbee üzerine bir konferans verdiğim New York Halk Kütüphanesi, New York Üniversitesi, Toronto'da Pontifical Institute for Medieval Studies, Ritsumeikan Üniversitesi, Smith College, Technische Universitaet Berlin, Tel Aviv Üniversitesi, Universidad Autonoma de Madrid, Université de Lyon 2, Université de Paris 7-Denis Diderot, California Üniversitesi (Berkeley), California Üniversitesi (Los Angeles), Edinburgh Üniversitesi, Illinois Üniversitesi (Chicago), Chicago Üniversitesi (Urbana-Champaign), Massachusetts Üniversitesi (Amherst), Michigan Üniversitesi, Pennsylvania Üniversitesi, Toronto Üniversitesi ve Vermont Üniversitesi.

Araştırmalarım beni birçok kütüphane ve koleksiyona götürdü, her birini yeni keşiflerin neşesiyle birlikte hatırlıyorum. Özellikle Real Biblioteca del Escorial, Milano'da Biblioteca Ambrosiana, Roma'da Biblioteca Angelica, yine Roma'da Biblioteca Nazionale Centrale, Archivio di Stato di Roma, Macar Bilimler Akademisi Nadir Kitaplar Koleksiyonu, Bibliotheque Nationale de France Şark Yazmaları Bölümü, British Library Nadir Kitaplar Okuma Salonu, Newberry Library, Toronto Üniversitesi'ndeki Thomas Fisher Nadir Kitaplar Kütüphanesi, Harvard Üniversitesi Houghton Kütüphanesi çalışanlarına teşekkür ediyorum. Profesör Ulrich Gaebler'e Basel'deki Frey–Grynaeischen Institut kütüphanesini bana açtığı için minnettarım, bu kütüphanenin raflarında Afrikalı Leo'ya 17. yüzyılda duyulan ilgiyi ve genel olarak da Arapça ve İslamiyet üzerine Hıristiyan araştırmalarını keşfedebildim. Paris'teki bilgili kitapçılar da benim için mükemmel birer kılavuz oldular, özellikle Librarie Avicenne çalışanlarına teşekkür etmek isterim.

Fotoğrafçı Michael van Leur bu kitabın resimlerini hazırlamak için inanılmaz ustalığını ortaya serdi. Kitabın üretiminde yaptıkları her şey

için Farrar, Straus ve Giroux çalışanlarından Charles Battle, Susan Goldfarb ve Abby Kagan'a minnettarım. Ayrıca güzel bir kapak tasarladığı için Chika Azuma'ya, metni yayına hazırlayan Janet Biehl'e, dikkatli düzeltisi için Elizabeth Schnaft'a ve dizini hazırlayan Daniel Liebman'a teşekkür ediyorum.

Bu kitap Chandler Davis'e ithaf edilmiştir, çünkü temalarım üzerine sayısız kere tartıştı benimle, taslak metinleri yorulmak bilmeden okudu ve çünkü dünyamızı halkların barış içinde bir arada yaşadığı bir yer haline getirmek için yıllardır çalışıyor. Yeryüzünün dört bir köşesini gezerken olsun, hapishane hücresinde olsun, açgözlülük, şiddet ve politik baskıların yerini adalete, uzlaşmalara ve hiç engellenmeden gerçeğin peşinde koşabilmeye bırakacağı bir geleceğe olan inancını hiç kaybetmedi.

Giriş

Kesişmeler

Portekiz Kralı I. Manuel 1514'te Papa X. Leo'ya Hindistan'dan getirilen beyaz bir fil armağan etmişti. Debdebeli törenlerle Roma sokaklarında dolaştırılan ve onu hayranlıkla karşılayan Romalıların Annone adını verdiği fil, papanın nezdinde kralın Kuzey Afrika'dan Hindistan'a kadar uzanan toprakları Hıristiyan dünyasına katma niyetini temsil ediyordu. Annone kafesinde üç yıl yaşadı, papanın ve Roma halkının gözdesi olarak törenlerde, şenliklerde hazır bulundu. Şairler, destancılar, heccavlar onun hakkında yazdı, çizimleri, tabloları, ahşap oymaları yapıldı; sureti çeşme bezemelerinde, alçak kabartmalarda ve seramik tabaklarda yer aldı. Raffaello anısına bir fresk yaptı.[1]

1518'de, Akdeniz'deki Müslüman gemilerine daha henüz saldırıp zafer kazanmış bir İspanyol korsan, tutsak ettiği Hasan el-Vezzan isimli Fesli bir gezgin ve diplomatı da aynı papaya sundu. Bu esirin bilgi kaynağı olarak yararlı olacağı umut ediliyordu, üstelik papanın Osmanlılara ve İslam dinine karşı açmayı arzu ettiği Haçlı seferinin simgesi olabilirdi. Hem Türkler 1453'te Konstantinopolis'i fethedeli beri Hıristiyan dünyasına bir tehdit oluşturmuyorlar mıydı? Diplomatın gelişi ve hapsedilişi günlüklere ve diplomatik yazışmalara kaydedildi. On beş ay sonra görkemli törenlerle San Pietro'da vaftiz töreni yapıldı esirin. Bir kütüphaneci onun ödünç aldığı kitapları kayda geçirdi. Ama Annone ile karşılaştırıldığında, Hasan el-Vezzan'ın İtalya'daki dokuz yılı çok da önemli bulunmamıştı. Hizmet ettiği kişiler ya da tanıdıkları onun anısını yaşatmamış, kimse onun resmini tekrar tekrar çizmemişti. Kuzey Afrika'ya dönüşünden çok daha sonra, o da dolaylı olarak bahsedilecekti. Yaşamının yalnızca küçük bir bölümü Arap edebiyatı ve seyahatnameleriyle ilgilenen Avrupalıların hafızasında yer etti, sözlü olarak aktarıldı ve ancak yıllar sonra kayda geçirildi.

Kuzey Afrika'da da bu konuda şaşırtıcı bir sessizlik hüküm sürer. Hasan el-Vezzan'ın Fas'ın Atlas Okyanusu kıyısındaki şehirlerde Fas sultanına hizmet ettiği yıllarda, hiçbir Portekizli subay ya da yönetici Kral Manuel'e yazdığı sohbet tarzındaki mektuplarda ondan söz etmemiştir. Kahire'de diplomatik görevle bulunduğu yıllarda, Mısır ve Doğu Akdeniz'e egemen olan Memluk hükümdarlarının sarayına gelen ziyaretçileri tek tek kütüğe kaydeden keskin gözlü gözlemcileri onun adını bile anmamışlardır.

Oysa Hasan el-Vezzan İtalya'da birkaç elyazması bırakmış, 1550'de basılan bir metni çok satan kitaplar arasına girmişti. Kitabı yüzyıllarca dünyanın dört bir köşesindeki okurların ve bilim adamlarının ilgisini çekti. Daha ilk basımla birlikte kişiliği, hatta ismi etrafına bir esrar perdesi örülmeye başlanmıştı. Editörü Giovanni Battista Ramusio kitaba *La Descrittione dell'Africa* (Afrika'nın tasviri) adını vermiş, yazarının vaftiz adını, "Giovan Lioni Africano"yu kullanmış ve ithaf sayfasına kısaca yaşamöyküsünü yazmıştı. Ramusio'nun *Deniz ve Kara Seyahatleri* dizisinin (*Delle navigationi et viaggi*) ilk cildi olarak Venedik'te basılan kitabın daha sonraki birkaç basımında da bu isim kullanılmıştır. Avrupa'da aslının hemen ardından yayınlanan çevirilerinde de aynı isim görülüyordu: Fransızcasında (1556) "Iean Leon, African"; Latincede (1556) "Ioannes Leo Africanus"; İngilizcede (1600) "Iohn Leo, a More". Almanca çevirisi (1805) "Johann Leo der Afrikaner" ile de Avrupalıların Afrika hayallerini biçimlendirmeyi sürdürdü. Kitap, oralarda yaşamış ve gezmiş birinin kaleminden çıktığı için daha da güçlü bir etki yarattı.[2]

Aynı sıralarda, Suriyeli Maruni Hıristiyan bir âlim, İspanya'daki Escorial Kütüphanesi'nde el-Vezzan'ın başka bir konuda yazdığı Arapça bir metne rastlamıştı. Üzerinde yazarın hem Müslüman hem de Hıristiyan adı vardı, kütüphaneci yayınladığı kataloğa (1760–70) her ikisini de geçirmişti. Bir yüzyıl sonra, büyük Fransız şarkiyatçı Charles Schefer *Recueil de voyages*'a (Seyahatnameler güldestesi) *Afrika'nın Tasviri*'ni de kattı; *Tasvir*'in sunuş bölümünde Arapça bir isim görülüyordu. İngiltere'de ise, Hakluyt Society'nin klasik gezi edebiyatı dizisinde başlık sayfasında şu isim ilan edilmişti: "Giovanni Leone adıyla vaftiz edilen, ama daha çok Leo Africanus adıyla tanınan el-Hasan bin Muhammed el-Vezaz el-Fasî."[3]

Oysa yazarının kimliği hâlâ karanlıktaydı. Derken, 20. yüzyılın başında birkaç bilim adamı kitaba ve adama yeni bir bakış açısıyla yaklaştı. Genç Louis Massignon'un Sorbonne'da yazdığı tezi, Fransızların Afrika coğrafyasını, tarihini ve etnografyasını irdeleyen yeni "sömürge bilimleri" bağlamında, *Léon l'Africain* (Afrikalı Leo) tarafından betimlendiği biçimiyle 16. yüzyıl başındaki Fas hakkındaydı. Massignon metni didik didik inceleyerek (daha sonra tasavvuf düşüncesi ve şiiri üzerine yazdığı büyük eserlerde bu tekniği geliştirecekti) yalnızca Fas coğrafyası konusunda değil, el-Vezzan'ın yaşamı ve yolculukları, özellikle de kaynakları ile gözlem ve sınıflandırma yöntemleri konusunda ne bulduysa çıkardı. El-Vezzan'ın kitabının çerçevesi "çok Avrupai" diye fikir yürütmüştü Massignon, ama "özü son derece Arap" idi. Massignon'un çalışması 1906'da yayınlandı; bu, Fransa'nın Fas'ı himayesi altına almak üzere attığı adımlarda çok önemli bir andı.[4]

Tarihsel coğrafyacı Angela Codazzi, Massignon'un kitabını inceden inceye okumuştu; el-Vezzan'ın asıl elyazmasının günün birinde bulunacağına dair ciddi umutları vardı. İtalya'daki kütüphanelere kolayca erişebildiğinden 1933'te *Afrika Tasviri*'nin bir İtalyanca yazmasını buldu; gerçekten de yazma Ramusio'nun daha geç tarihli baskısından farklıydı. O sırada, çok iyi bir Sami dilleri ve edebiyatı araştırmacısı olan Giorgio Levi della Vida da bir şeyler keşfetmişti. Faşizme karşı olduğu için 1931'de üniversite hocalığından kovulan Vida, Vatikan Kütüphanesi'ne Arapça elyazmalarını kataloglamaya çağrılmıştı. 1939'da ABD'ye gitti –bir Yahudi için tehlikeden kaçmanın yolu buydu– ama daha önce Vatikan'da bir Şark Koleksiyonu kurulması hakkında yazdığı kitabının son düzeltmelerini de tamamlamıştı. Bu zengin ayrıntılarla dolu kitapta Hasan el-Vezzan'ın nasıl okuduğu, yazdığı ve imzasını nasıl attığı konusunda birçok bilgi de vardı. Savaştan sonra İtalya'ya dönen Levi della Vida, Codazzi'nin başka konulardaki iki "Giovanni Leone Africano" metnini yorumlamasına yardım etti.[5]

Afrikalı Leo üzerine sömürge bilimleri kapsamındaki son önemli çalışma, yeni bir Fransızca çeviri ve yorumlarıyla Alexis Épaulard'a aitti. Fransız himaye yönetimi altında hekim ve subay olarak Fas'ta geçirdiği yıllarda Épaulard, *Afrika Tasviri*'nin hem tarihi hem de coğrafi "olağanüstü değeri"ni fark edip etkilenmişti. Kitabını, aynı meşrepte olmamakla birlikte, Massignon ve Codazzi'nin çalışmaları üzerine inşa etti.

Épaulard 1939'da Roma yazmasını kullanmıştı –Codazzi'nin, metni günün birinde (ne yazık ki gerçekleştirilemeyen) yayınlama planlarını takdir ediyordu– ama onun yayınladığı *Afrika Tasviri* Ramusio'dan çeviriler, yazmadan bazı çeviriler ile 16. yüzyıl Fransızca çevirisinin modernleştirilmiş bir versiyonunun karışımıdır. Metinler arasındaki farkların dönemin bakış açısı ve kültürel duyarlığındaki çok daha büyük farkları gösterebileceği olasılığını göz ardı etmiştir.

Massignon'un kitabında olduğu gibi, Épaulard'ın edisyonu da *Tasvir*'deki savları mesafelerden tarihi olayların nasıl geliştiğine kadar bazı metin dışı bilgilerle karşılaştırıyor, gerektiğinde el-Vezzan'ı düzeltiyordu. Coğrafi adlar açığa kavuşturulmuş, zikredilen Arap yazarların kim olduğu belirlenmişti. Épaulard bunu başarabilmek için ikisi Dakar'daki Institut Français d'Afrique Noire'da çalışan Fransız Sahraaltı araştırmaları uzmanlarından bir heyet kurmuş, Kuzey Afrika halkbilimi ve tarihyazımı uzmanlarına danışmıştı. Notları yararlıdır, ancak Massignon'un sorusunu, yani metnin ya da yazarının içinde yazdığı ve hitap ettiği dünyaya göre nerede konumlandığını irdelemekten uzaktır. Farklılıklar yine yumuşatılmıştır: Épaulard "Jean Léon"un İtalya'daki Hıristiyanca yaşamını hiç terk etmediğini düşünmekten hoşlanır.

Épaulard, projesini tamamlayamadan öldü. Uzmanlar grubunca bitirilen *Afrika Tasviri*, 1956'da Institut des Hautes Études Marocaines (Fas Yüksek Araştırmalar Enstitüsü) tarafından, Fas'ın bağımsızlığını ilan ettiği yıl basıldı.[6]

Épaulard'ın grubu, okurlarının özellikle Afrika tarihçileri olacağını düşünmüşlerdi, çok geçmeden Sahraaltı Afrikası'nı araştıranlar el-Vezzan'a tanık olarak güvenilip güvenilmeyeceğini tartışmaya başladılar. O yüzyılın son yirmi, otuz yılında Avrupa, Afrika ve Amerika'dan uzmanlar Vezzan'ın Kara Afrika hakkındaki sayfalarını başka kanıtlarla ve daha sonra yazılmış anlatılarla karşılaştırmışlardı. Bazıları onun pek az bilinen toplumlar ve krallıklar hakkında inandırıcı, değerli ayrıntılar verdiğini ileri sürdü, bazıları ise Vezzan'ın Timbuktu'da duyduğu uydurma hikâyeleri anlattığını, bu şehrin dışına hiç çıkmadığını iddia etti. Şurada bir hükümdarın varlığı doğrulanıyor, burada bir fethin olmadığı saptanıyor, şuradaki ticaret kanıtlanıyor, burada el-Vezzan'dan başka hiç kimsenin söz etmediği bir yangın ortaya çıkıyordu. Bütün bu yaklaşımlar –bir ilk el kaynağın "titizce kullanımı" gibi değerli bir amaç gütse

de– *Afrika Tasviri*'ni bir bütün olarak ya da yazarının edebi üretimi açısından ele almak yerine onu parçalara bölüyordu.[7]

Afrika tarihçileri tartışadururken, bir sömürge dönemi sonrası Hasan el-Vezzan okurları kuşağı ortaya çıktı. İçlerinden en önemlisi olan Oumelbanine Zhiri doğduğu ülke olan Fas'tan Fransa'ya, sonra da ABD'ye gitmişti. 1991'de yayınlanan kitabı *L'Afrique au miroir de l'Europe: Fortunes de Jean Léon l'Africain à la Renaissance* (Avrupa aynasında Afrika: Afrikalı Leo'nun Rönesans'taki talihi) Afrikalı Leo'nun yazdığı kitabın Avrupalıların Afrika halklarına, doğasına ve geçmişine bakışını nasıl etkilediğini gösteriyordu. Kaynak yelpazesini geniş tutmuş, edebiyat, tarih ve coğrafya kitaplarını kullanarak Avrupalı yazarların *Afrika Tasviri*'nden ne aldıklarını, bunları nasıl yeniden biçimlendirdiklerini ve bazen metni nasıl görmezden geldiklerini ayrıntılarıyla anlatmıştı. Rönesans bilincine Avrupa dışındaki dünyayı katıyordu, ama yepyeni bir biçimde. Avrupalıların Müslümanlara karşı tutumlarını ele alan daha önceki araştırmaların aksine, Zhiri'nin *Afrique*'i taraflar arasında bir alışveriş olduğunu öngörüyordu; bu farkı yaratan da Kuzey Afrikalı Jean Léon'du. Zhiri daha sonraki çalışmalarında hikâyeyi yüzyıllar ötesine kadar götürdü ve şimdi de elyazmasının kendi sorunları üzerinde çalışıyor.[8]

Afrikalı Leo'yu ele alan ikinci önemli inceleme, dünyanın başka bir yerinde yapıldı ve hikâyeyi çok farklı yönlere çekti. Alman Dietrich Rauchenberger Fas ve Tunus'ta memur ve diplomat olarak çalıştıktan sonra kendini o meraklı Hasan el-Vezzan'ı araştırmaya adadı. Araştırmaları sırasında Roma'daki Afrika yazmasıyla karşılaştı, kapsamlı *Johannes Leo der Afrikaner* kitabını (1999) bu metne dayandırdı. Rauchenberger Afrikalı Leo'nun yaşamını, yazdıklarını ve İtalya'da yaşadığı çevreyi hikâye etti ve eserlerinin Alman araştırmacılar arasında yarattığı az bilinen yankıları ortaya çıkardı. Rauchenberger'in çalışması el-Vezzan'ın Sahraaltı Afrikası hakkındaki tartışmalı sayfalarını takdire değer biçimde ele alışıyla güç kazanır. Elyazmasını ve basılı edisyonlardan farklılıklarını el-Vezzan'ın bir gözlemci ve gezgin olarak güvenilirliğini ölçmek için kullanmıştır; değerlendirmesini, Sahraaltı bölgesi ile halklarının zengin ayrıntılarla resmedildiği bir manzaraya oturtur. Çalışmasını Épaulard'ın grubundan bir Afrika uzmanının, kendisinin de onayladığı sözleriyle bitirmiştir: "Afrikalı Leo'nun çalışmaları Avrupa'daki Avrupa

kamuoyuna yönelik olduğu için çok talihliyiz. Arap kamuoyu için yazmış olsaydı, değerli ayrıntılardan birçoğu, bilindiği varsayılarak dışta bırakılacaktı."[9]

Arap araştırmaları uzmanları ve Fas merkezli Arap bilim adamları bir süredir Hasan el-Vezzan'a ve onun Afrika kitabına başvuruyorlar. Arap edebiyatı uzmanı Serafín Fanjul 1995'te *Afrika Tasviri*'nin Ramusio edisyonunu İspanyolcaya yeniden çevirdi. Kısmen Arap araştırmaları ile Avrupa araştırmaları uzmanları arasındaki gedikleri kapatmak, kısmen de Granada'da doğmuş olan *Juan Léon* (Afrikalı Leo) ve kitabını İspanya'nın karışık "kültürel mirasına" katmak istemişti.[10]

Fanjul, Afrikalı Leo'nun Hıristiyanlığı kabul ederken samimi olduğundan kuşkuluydu; bu olay Fas'taki araştırmacılara baştan beri sıkıntı vermişti. Muhammed el-Mehdî el-Hacvî, 1935'teki öncü çalışmasında Hasan el-Vezzan'ı bir esir olarak tasvir etmişti; ona göre el-Vezzan din değiştirirken baskı altındaydı, aslında halkına ve dinine bağlı kalmış, papayı bile etkilemişti. Bundan 45 yıl sonra, 1980'de el-Vezzan'ın Afrika kitabı Rabat'ta ilk kez Arapça yayınlandı. Çevirmeni Muhammed Hacı bir süre önce Sorbonne'da 16. ve 17. yüzyıllarda Fas'ta entelektüel yaşam konusundaki tezini savunmuştu ve o sırada Rabat Üniversitesi'nde tarih öğretim üyesiydi. Çevirisini Épaulard'ın Fransızcasıyla sunan Hacı, el-Vezzan'ın Hıristiyanlığa dönmüş gibi yaptığında ısrar ediyor, ona sahip çıkıyordu; Hacı'ya göre *Afrika Tasviri*'ndeki bazı özellikler, örneğin "biz" sözcüğünü kullanması, İslamiyete bağlı olduğunu göstermekteydi.[11]

Bu gibi sorular 2003'te Paris'te yapılan ve bu muamma ile ilgilenen Mağripli, Avrupalı ve Kuzey Amerikalı araştırmacıları bir araya getiren "Léon Africain" konferansında yeniden ortaya atıldı. Fas'ın el-Vezzan'a yeniden sahip çıkma çabaları artık eskisi kadar hassas bir konu değildi. Bir bakıma, bütün bunlara yol açan bilimsel bir araştırma değil, Amin Maalouf'un yazdığı, hemen herkesin okuduğu *Léon l'Africain* (1986; *Afrikalı Leo*, 1993) adlı romanıydı. Lübnan'da farklı dine inananlarla dolu ve dünyanın dört bir yanına dağılmış bir ailenin üyesi olan Maalouf, Arap basınında çalışmış, savaş yurdunu paramparça edince Fransa'ya taşınmıştı. Orada iktisat ve sosyoloji eğitimini tamamladı, Afrika bağımsızlık hareketleri ile kıtada yeni kurulan devletlerin dergisi olan *Jeune Afrique*'te yazdı, editörlük yaptı. Arap bakış açısından Haçlı seferlerini

anlatan kitabı 1983'te Fransızca ve Arapça olarak yayınlandı: *Les croisades vues par les Arabes* (*Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, 1997).

Üç yıl sonra Maalouf Arap ve İslam dünyasının geçmiş günlerine dair Fransızca yazan bir romancı olarak kendi sesini buldu. Yarattığı Afrikalı Leo/Hasan el-Vezzan figürü sınırlayıcı ve dışlayıcı dil, din ve ulus kimliklerinin üstüne çıkarak tarzını mükemmelen temsil ediyordu. Romanın başında kahramanı "Hiçbir ülkeye, şehre ya da kabileye ait değilim," der, "yolların çocuğuyum, ülkem bir kervan ... bütün diller, bütün dualar benimdir." Maalouf kendisi hakkında, "Hem doğduğum ülkenin hem de benimsediğim ülkenin bütün kültürel boyutlarına sahip çıkıyorum," der ve sonra "dünya kadar büyük bir çölde ezelden beri göçebe yaşamış bir kabileden geliyorum. Yurtlarımız, suları kuruyunca terk ettiğimiz vahalardır... Kuşaklar boyunca, denizler boyunca, dillerin Babili boyunca, birbirimizle yalnızca bir ismin mırıltısıyla bağlanırız." Kökenler değil, yollar: Maalouf, Afrikalı Leo'da "sayısız kültürü" kaynaştıran Akdenizli geçmişinden gelen bir figürü görmüştü.[12]

Tarihçiler Maalouf'un el-Vezzan portresini görünüşte üst üste yığılmış zevkler, duruşlar ve duyarlıklarıyla biraz fazla belirsiz bulabilir, ama bu portre yeni sorulara kapı açmıştır. 2003 kolokyumunda, Mağripli meslektaşlar el-Vezzan'ı kültürel bakımdan nereye yerleştirecekleri hakkında farklı görüşlere sahiptiler, ama hepsi bunun yüzleşmeleri gereken bir konu olduğunda hemfikirdi. Felsefeci Ali Benmakhlouf, el-Vezzan'ın tasvir sanatını kesinlikle Avrupai bir bağlama oturtuyordu; tarihsel antropolog Houari Touati onun Afrika hayvanlarını ele alışının eski Arap tasvirleriyle bağlantılı olduğunu söylemişti; Ahmed Boucharb'a göre el-Vezzan'ın Portekiz ile Fas arasındaki savaşlarını ele alışı bazı Arap tarih yazıcılığı tarzlarının uzantısıydı, ama tarafsızlığı doğduğu âlem için artık herhangi bir duygu beslemediğini gösteriyordu; bu arada, Abdelmajid Kaddouri, el-Vezzan'ın *Afrika Tasviri*'ni hem Arap, hem de Avrupa üslubu açısından yorumlamıştı.[13]

***

Bu Mağripli meslektaşlarımın kültürel konum ve hareketlere ilgisi, benim ilgi alanlarıma çok yakın düşüyor. Hasan el-Vezzan'ın *Afrika Tasviri*'ne kırk yılı aşkın bir süre önce, Lyon'da 16. yüzyıl Protestanlığı ve matbaa işçileri hakkındaki doktora tezimi henüz tamamlamışken rastladım. Bu Lyon Protestanlarından biri de tüccar–yayıncı Jean Tem-

poral idi; *Afrika Tasviri*'ni Fransızcaya çevirip 1550'lerin ortasında basmıştı. Temporal'in ilgi yelpazesinin genişliğine ve kayınbiraderinin gravürlerini yaptığı hayali Afrika resimlerine hayran olmuştum.[14] Ancak, o sırada dikkatimi başka bir şeye yoğunlaştırmıştım: bir Fransız kentinin yoğun yaşamında işçilerin işverenle, sıradan insanların rahiplerle karşı karşıya gelişi 1950'lerin tarih yazıcılığında kimsenin umursamadığı konulardı. *Afrika Tasviri*'nin içerdiği Avrupa–Afrika yüzleşmesi sanki çok uzaklardaydı, acilen uğraşılması gereken bir konu değildi. Katoliklerin Protestanlığa geçişini kavramaya çalışıyordum, bu benim için belki özellikle ilginçti, çünkü bu değişim *menu peuple*, yani küçük insanların yüreklerinde ve zihinlerinde olup bitiyordu. Afrikalı Leo'nun yaşamında ve yazılarında ipuçlarını bulabileceğim, İslamiyet ve Hıristiyanlık arasındaki sürekli etkileşim, çözümlemeye değmeyecek kadar vasat bir dini tutum gibi gelmişti bana.

1990'ların ortasında Avrupa toplumları ile Avrupa dışındaki toplumlar arasındaki ilişkiler artık her şeyin odak noktası haline gelmişti, düşüncedeki kutuplaşmalar tartışılıyordu. Homi Bhabha gibi akademisyenler Hindistan'da sömürgeciler ile sömürülenler arasındaki kültürel ilişkileri açık seçik "farklılık" ve "ötekilik" yerine "melezlik" terimiyle açıklıyorlardı. Hükmetme ve direniş, geçmişi anlamakta hâlâ temel öneme sahipti, ama Amerika tarihçisi Richard White bu kavramlardan yola çıkarak bir "ortak payda" buldu; bu ortak payda Amerika yerlileri ile onların atalarından miras kalan topraklara yerleşen İngilizlerin diplomaside, ticarette ve başka alanlarda alışverişte bulunmalarıydı. Paul Gilroy *Black Atlantic*'in (Siyah Atlas Okyanusu) haritasını çıkarıyor, "Siyah siyasi kültür tartışmalarını ulus ve diasporanın bakış açısının ikili zıtlığının ötesine taşıyor ... siyah okyanus dünyasını yerel ile küresel arasındaki bir ağa yerleştiriyordu." Québec'te İrokua ve Algonki kadınları, Surinam'da da Karib ve Afrika kadınlarıyla ilişkide olan "toplumun kıyısındaki" Avrupalı kadınlar hakkında yazarken, ben de Atlas Okyanusu dünyasını yeniden düşünmekteydim.[15]

Afrikalı Leo'ya dönmenin tam zamanıydı sanki; artık onu Hasan el-Vezzan olarak, yaşamının büyük bölümünde taşıdığı adıyla düşünmeye başlamıştım. Üstelik dünyanın onun ait olduğu bölümüyle, yani Fas ve Tunus'la aile bağlarım da vardı. Onun sayesinde, bir adamın farklı ülkeler arasında gidiş gelişini, farklı kültürel ve toplumsal kaynakları

kullanışını, ayakta kalabilmek, keşfedebilmek, yazabilmek ve ilişkiler kurabilmek, toplumu ve kendisini düşünebilmek için o kaynakları birleştirip ayırışını araştırabilirdim. Bu süreçlerin kolay mı yoksa zor mu olduğunu, haz mı yoksa hayal kırıklığı mı getirdiğini görmeye çalışabilirdim. Hakkında yazdığım başka kişiler gibi Hasan el-Vezzan da bir uç vakadır; Kuzey Afrikalı Müslümanlar ne sık sık Hıristiyan korsanlara esir düşmüştür ne de düşmüşlerse de papaya sunulmuşlardır. Ama uç vakalar çoğu kez gündelik tecrübeler ve yazılar için de kullanılabilecek modelleri ortaya çıkarır.[16]

Lyon'da ders verirken, Avrupalı olmayıp Fransa'ya göç etmiş biri çok daha ciddi bir tehlikeye dikkatimi çekti. Kültürel alışveriş hakkında ya da bir ülkeye yeni gelenlerin bazen kanunların dışına çıkan uyum sağlama stratejileri hakkında değil de, hükümetin yabancılara karşı güttüğü sert politikalar ile göçmenlerin ekonomik ve cinsel alanlarda sömürülmesi üzerine konuşmamı istiyordu. Bu uyarıyı çok ciddiye aldım (egemenlik ilişkileri ve alışveriş ilişkileri bir biçimde daima etkileşim içindedir); çizdiğim Hasan el-Vezzan portresi, onun ne zaman bir efendi ya da esircinin ya da bir tür hükümdarın boyunduruğu altında olduğunu özellikle belirtir.

El-Vezzan'ın yaşadığı yıllar, yani 15. yüzyılın sonları ile 16. yüzyılın başları, siyasi–dini değişim ve çatışmalarla yüklüydü. Doğudaki Müslüman dünyasında Osmanlılar ilerliyor, yalnızca İran'daki Şii komşularının değil, Suriye ve Mısır'daki kendileri gibi Sünni hükümdarların topraklarını da fethediyorlardı. Mağrip'te ve özellikle Fas'ta, tarikatlar ve müttefik kabile liderleri siyasi yönetimin dayandığı otoriteyi tehdit ediyorlardı. Hıristiyan Avrupa'da Habsburglar yükselmiş, akıllıca evliliklerle Kutsal Roma–Germen İmparatorluğu'nu genişletip İspanya'nın kontrolünü ele geçirmişlerdi. Fransa hükümdarları denizaşırı imparatorlukları için değilse bile Avrupa'da, özellikle İtalya'da iktidar için Habsburglara her fırsatta meydan okuyordu. Gayretkeş Katolik inancı İspanya'daki hanedanın egemenliğine yeni bir güç katarken, Almanya'da Lutherci hareket filizleniyor, kilisede papanın yönetimine meydan okuyordu. Müslümanlar ve Hıristiyanlar birbirleriyle savaşırken, İspanya ve Portekiz İber yarımadası ile Batı Akdeniz'de, Osmanlılar da Balkanlar'da ve Doğu Akdeniz'de zaferler kazanıyordu. Ne var ki, tarihin birçok paradoksunda olduğu gibi, bu yıllar aynı sınırlarda alışverişlere de –ticaret,

yolculuklar, düşüncelerin, kitapların ve yazmaların gidiş gelişi– sahne oluyor, durmadan değişen ittifaklar düşmanları geçici işbirlikçilere dönüştürebiliyordu. Daha sonra ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi, bu kitabın kahramanının rol aldığı dünyalar işte bu durumdaydı.

Hasan el-Vezzan'ı Berberilerin, Endülüslülerin, Arap, Yahudi ve siyahların yaşadığı, Avrupalıların sınırlarını kemirdiği 16. yüzyıl Kuzey Afrika toplumuna mümkün olduğunca bütünsel bir biçimde yerleştirmeye çalıştım. İtalya'ya taşımış olabileceği diplomatik, bilimsel, dini, edebi ve cinsel bakış açılarını ayrıntılarıyla anlatmak istedim. Onun Hıristiyan Avrupa toplumuna ne tepkiler verdiğini (neler öğrendiğini, nelerin ilgisini çektiğini, nelere dertlendiğini, neler yaptığını, nasıl değiştiğini ve özellikle de oradayken nasıl yazdığını) göstermeye çalıştım. Çizdiğim portre, çift bakış açılı, iki kültür dünyasını içinde barındıran, bazen iki farklı izleyiciye hitap ettiğini hayal eden, yazılarında Arap ve İslam dağarından aldığı teknikleri kullanırken kendi usulünce Avrupa öğelerini de katan bir adamın portresidir.

Hasan el-Vezzan'ın peşinden giderken o dönemin kayıtlarındaki suskunluk, ayrıca kendi metinlerinde arada bir beliren çelişkiler ve bilinmezlikler kafamı epey kurcaladı. Diyelim ki el-Vezzan bir metin hazırlamış; bu metni sipariş edenin ona yazdığı mektupları okurken, adını ha belirtti ha belirtecek diye soluğumu tuttum, ama o adı bulamayınca hayal kırıklığıyla dosyayı kapattım. Diyelim ki yolculuk zamanlarında ya da hayat öyküsünün ayrıntılarında çelişkiler ya da mantıksızlıklar var; düzeltebilir miyim diye titizlendim, ne var ki bunu bazen başardım bazen de beceremedim. Yüreğinde derin izler bırakmış olması gereken konularda nasıl sustuğunu görünce hoşnutsuzlukla cık cıkladım. Sonunda, suskunlukların, çelişkilerin ve bilinmezliklerin el-Vezzan'ın özelliği olduğunu, onları el-Vezzan'ı ve konumunu anlamama yarayan ipuçları olarak kabul etmem gerektiğini anladım. Kendi toplumunda ve zamanında kim suskunluğu davet eder? Nasıl bir yazar ardında bilinmezlikler, çelişkiler ve uydurmalarla dolu bir metin bırakır?

Stratejim kanıtlarla doğrulanmış ya da kanıtların el-Vezzan'ın bildiğine işaret ettiği kişiler, yerler ve metinlerle başlamak, bunlar hakkındaki ek kaynakları kullanarak görmüş, duymuş, okumuş ya da yapmış olabileceklerini inşa etmek oldu. Metin boyunca şart kipini, "olabilir"i, "olabilirdi"yi, "olması mümkündü"yü ve kuşkucu "belki"yi,

"muhtemelen"i kullanmak zorunda kaldım. Bütün bunlar benim o dönemin malzemesi kullanılarak yazılmış olası bir yaşamöyküsünü izlemesi için okura sunduğum davetiyelerdir. El-Vezzan'ın yazdıkları –yalnız içerikleri değil, metinlerden ve metinlerin dilinden çıkarıldığı kadarıyla yazarın stratejileri ve zihniyet yapısı da– hikâyemin gövdesini oluşturur. Afrika'ya dair kitabının basılı metinlerinde görülen değişiklikler, Avrupalıların onu nasıl bir kişi olarak görmeyi tercih ettiklerine işaret eder.

Hasan el-Vezzan'la bu noktaya kadar geldikten sonra, Akdeniz'i tekrar geçip Kuzey Afrika'ya döndüğünde hikâyesinin nasıl sonlandığını çözmeye çalıştım. Yaşamının ve ardında bıraktıklarının sonucunda ne olmuştu? Akdeniz'in suları sadece kuzeyi güneyden, inançlıyı kâfirden ayırmakla kalmamış, benzeşen niyet gizleme, rol yapma, dönüştürme ve barış içinde aydınlanma arayışı stratejileri aracılığıyla birbirlerine bağlamamış mıydı?

1. Bölüm

Darü'l-İslamda Yaşamak

Müslüman esir, 925/1519'da Roma'daki zindanında otururken Vatikan Kütüphanesi'nden ödünç aldığı bir elyazmasına Arapça üç parçalı ismini yazmaya karar verir: el-Hasan bin Muhammed bin Ahmed el-Vezzan (Resim 1). Dolayısıyla baba adının Muhammed, dede adının da Ahmed el-Vezzan olduğunu öğreniyoruz. Arap usulünde kökenine işaret ederek "el-Fâsî" diye devam etmişti esir, yani Fesli'ydi. Ama başka yerlerde "el-Gırnati"yi eklemiş, böylece Gırnata ya da Granada'da doğduğunu, Fes'te büyüdüğünü açıklamak istemişti.[1]

Hasan el-Vezzan keşke doğum tarihini belirtme konusunda da bu kadar hevesli olsaydı. Afrika'ya dair görkemli metninde buna dair yalnızca birkaç ipucu vermekle yetinmiş, Fas'ın Atlas Okyanusu kıyısındaki Safi şehrine ilk kez "çok genç, on iki yaşındayken" geldiğini yazmıştı; "aşağı yukarı on dört yıl sonra" (yoksa kâtip "aşağı yukarı dört yıl sonra" mı yazmış?) bir kez daha ziyaret etmişti şehri. El-Vezzan'ın kitabını ilk kez basan Giovanni Battista Ramusio bu hayati önemdeki rakamı ya sözün gelişi itibarıyla ya da elyazmasının başka bir nüshasına bakarak "on dört" diye okumuştu. Şehre ikinci gidişinde ise, el-Vezzan Safi'de Portekiz kralına tâbi önemli bir Berberi ileri gelenine iki sultandan resmi bir mesaj götürmüştür.[2] Bu Berberi'nin askeri faaliyetlerini ve haraç toplayışını da anlatır; Berberi'nin her hareketini izleyen Portekizli yetkililere göre bütün bunlar 918–21/1512–14 arasında, büyük olasılıkla da 918/1512 yazının başlarında olmuştur.[3] Demek ki Muhammed bin Ahmed el-Vezzan'ın karısı kahramanımızı Granada'da 891–93/1486–88 civarında doğurmuştur ki bu da kendi hakkında anlattıklarına uyar.[4]

Hasan bin Muhammed'in Granada'nın görüntülerini ve seslerini zihnine nakşetmek için yalnızca birkaç yılı olmuştu. Granada bölgesi eski Roma eyaleti Baetica'ya denk düşüyordu, ama şehir (Arapça adıyla Gır-

nata) ancak 7. yüzyılın başında, Arap ve Berberi Müslümanlar Cebelitarık Boğazı'nı aşıp Hıristiyan İspanya'yı fethettiğinde önem kazanmıştı. Granada 11. yüzyılda küçük bir Berberi prensliğinin merkeziydi; 13. yüzyılda Hıristiyanlar İspanya'yı yeniden fethetmeye girişip ilerlemeye başladıklarında ve Müslüman Endülüs'te siyasi otorite sarsıldığında, şehir Nasri sultanlarının başkenti oldu. Bu, Müslüman kültürünün İber yarımadasındaki son güçlü ifadesiydi. El-Vezzan'ın doğumundan yirmi yıl önce bölgeye gelen bir Mısırlı, muhteşem binalar ve bahçelerle şairler, bilginler, fakihler ve sanatçılardan oluşan ünlü bir seçkinler topluluğuna sahip Granada'nın "Elhamra'sıyla İslamın en büyük, en güzel şehirlerinden biri" olduğunu söylüyordu. Ne yazık ki, diye hayıflanıyordu, Endülüs'ün büyük bölümünü ele geçiren kâfirler etrafta kol gezmekteydi.[5]

Hasan bin Muhammed doğduğunda Granada elli bin nüfuslu bir şehirdi; çoğunluk Müslümanlardan oluşuyordu, ama Yahudi ve Hıristiyanlar da vardı. Dolambaçlı sokaklarını, 1480'lerde Hıristiyan Kastilya güçlerinin yeniden ele geçirdiği Malaga gibi Granada şehirlerinden kaçan Müslüman sığınmacılar doldurmuştu. Anlaşılan ailesinin hali vakti yerindeydi; elbette Granada'nın Nasri sultanı Boabdil'in (Ebu Abdullah Muhammed veya XI. Muhammed) maiyetindekiler kadar yüksek bir konumda değildi, yine de epeyce mülkü ve itibarı vardı. Darro Irmağının iki yakasında, zanaatkârların, tacirlerin dükkânlarıyla dolu, güzelim Ulu Cami gibi camiler ve türbeler serpiştirilmiş işlek mahallelerden birinde oturmuş olmalıydılar. Oradan sultan, ailesi ve maiyetinin debdebe içinde yaşadığı Elhamra'nın saraylarını, kalesini, camisini, güzel dükkân ve bahçelerini seyredebilirlerdi.

El-Vezzan –yani mizancı– sıfatı Hasan'ın hem babası hem de dedesinin soyadında yer almışa benziyor. Belki ikisi de muhtesibin, yani Granada şehir ve kasabalarında ahlaktan pazarlara kadar her şeyi denetleyen önemli görevlinin yardımcısıydı; eğer öyle idiyse, el-Kayseriye pazarında muhtesibin yanında durup ekmek ve diğer ihtiyaç maddelerini tartmış olsalar gerek.[6]

Hasan anadili Arapçayı küçük bir çocukken öğrenmişti; belki babası da ona biraz İspanyolca öğretmeye başlamıştır. Granada sokakları ve köylerinde konuşulan gündelik Arapçada İspanyolca kökenli birçok kelime ve ses birimi vardı ve bu da Arapça ile İspanyolca arasındaki alışverişi gösteriyordu. İleri gelenler, eğitimli kişiler ve yüksek mevkilerdekiler ay-

rıca klasik Arapçayı konuşur ve yazar, Hıristiyan tacirler, tutsaklar ve siyasi görevlilerle iş görebilecek kadar İspanyolca bilir, bu Latin dilini Arap harfleriyle yazarlardı.[7] Bu arada Hasan herhalde anne ve babasının, akrabalarının konuşmalarına da kulak misafiri olmuştur: Kastilya ordularının yaklaştığını, Granada'nın direnişini, Sultan Boabdil ve akrabaları arasındaki kanlı mücadeleyi, birkaç önde gelen Müslüman'ın Hıristiyan oluşunu, gitgide daha fazla Granadalı'nın Kuzey Afrika'ya gidişini...

Belki de Muhammed ibn Ahmed, Granada daha düşmeden ailesiyle birlikte şehirden gitmeye hazırlanmıştı ya da belki korkunç 897/1491 kışının başında, aç dilenciler şehrin sokaklarını doldurduğunda, Ocak 1492 boyunca, muzaffer Kastilyalılar Elhamra'nın tepesindeki hilalin yerine haç taktıklarında ve Et-Ta'ibin camisinde Hıristiyan arınma törenleri yaptıklarında hâlâ oradaydı. Tarih her ne idiyse, Muhammed bin Ahmed çocuklarını Müslümanların yönettiği topraklarda yetiştirmek istiyordu. Oysa Hıristiyan hükümdarların Granada Müslümanlarına verdiği ibadet özgürlüğü sözlerinin birkaç yıl içinde boşa çıktığı görüldü. Aile mülkleri satıldı ve el-Vezzanlar Granada'dan göç edenlere katıldı, çoğu Fes'e yönelecekti.[8]

Hasan el-Vezzan'ın hayalinde birçok görüntü kalmıştı –daha sonra Marakeş'teki medresede benzerlerini gördüğünde hatırlayacağı sırlı çiniler; annesinin sokakta onunla birlikteyken giydiği, muhtemelen Fes'te de giymeyi sürdürdüğü dize kadar inen ak çarşaf (Resim 15)– ve birkaç da anı. Sünnet düğünündeki ziyafeti ve dansları ebeveyninden dinlemiş olmalıdır, çünkü Granada ve Mağrip'te erkek çocuklar doğduktan yedi gün sonra sünnet edilirdi.[9] Gerisini, Müslüman Endülüs'ün geçmişini, ünlü erkekleriyle kadınlarını, şairleriyle âlimlerini, camileriyle anıtlarını, başka bir diyardayken anlatılanlardan, okuduklarından ve anılardan öğrendi.

Bazı Endülüslü göçmenler yeni durumlarından acı acı yakınıyorlardı. Fas'ta ekmek parası kazanmanın yolunu bulamamışlardı, keşke Granada'ya geri dönebilselerdi. Öyle sızlanıyorlardı ki, bilge bir adam olan Fesli fakih Ahmed el-Venşerisî imanlarının zayıfladığını söyleyerek onları azarlamıştı. Diğer göçmenler zenginleşmişti. Granada uleması Fas'takilerle eskiden beri ilişki içindeydi, bu sayede Fes'teki tanınmış göçmenler yalnızca Endülüslülerin camisinde değil, şehrin ulu camisi olan el-Karaviyyin'de de vaaz verebilmişlerdi.[10]

Hasan bin Muhammed'in ailesi işlerini yoluna koyabilenlerdendi. Muhtemelen daha önce göç etmiş olan amcası, Fes'te iki yüzyıllık Merini yönetimine son vermiş olan yeni Vattasi hanedanının kurucusu Sultan Muhammed eş-Şeyh'in hariciyecilerindendi. Bu yüksek mevkili akrabanın el-Vezzanların yeni yaşamlarına kolayca uyum sağlamalarına yararı dokunmuş olmalı. Muhammed el-Vezzan belki Fes muhtesibinin yardımcısı oldu; belki de Fes'te Granadalı göçmenlerin egemenliğindeki yünlü kumaş ya da ipek ticaretine girdi. Hasan'ın babası kuzeyde, Rif dağlarında üzüm bağları satın alabildi, Fes'in üstünde yükselen dağda bir malikâne kiralayabildi, ama ailenin esas evi şehirde kaldı.[11]

Sur içindeki yüz binlik nüfusuyla Fes Granada'nın iki katı kadardı, sokaklarında Araplar, Berberiler, Endülüslüler, Türkler, Yahudiler, ayrıca Avrupa ve Sahra'nın güneyinden gelme kölelerle doluydu. Fes ırmağının iki yakası boyunca uzanan şehrin pazarlarında çevredeki geniş mi geniş bölgeden dokumalar, maden ve gıda maddeleri getiren tacirler vardı. Şehrin, en ünlüsü ırmağın batı yakasındaki kadim el-Karaviyyin olan yüzlerce camisinden ezan sesleri yükselirdi. Medreselerle kütüphaneye Mağrip'in dört bucağından öğrenciler ve hocalar akın akın gelirdi. Eski şehrin batısında Yeni Fes vardı; iki yüzyıl önce hükümet merkezi olarak kurulmuş, saraylar, ahırlar ve çarşılarla dolmuştu. El-Vezzan ailesi muhtemelen ırmağın doğu yamaçlarındaki sokaklarda, Endülüs mahallesinde oturuyordu; Cebelitarık Boğazı'nın öte yakasından gelen göçmenler ve sığınmacılar yüzyıllardır buraya yerleşmişti. Genç Hasan bu mahallede büyümüş, gözünü kulağını tepelere, binalara, bahçelere ve şehrin yoğun yaşamına açmıştı.[12]

Mahalle mekteplerinden birine gitti, burada hem okuma yazma öğrendi hem de Kuran'ı hıfzetti. Hasan bin Muhammed Fes'teki babaların oğulları hafız olduğunda verdiği ziyafeti daha sonra da hatırlayacaktı; çocuk ve öğrenci arkadaşları şahane atlara binmiş, ilahiler okuyorlardı.[13]

Sonra Fes medresesinde daha ileri bir eğitim gördü. Muhtemelen el-Karaviyyin Camii ve yakındaki Ebu İnaniye Medresesi'nde (Resim 16) derslere ve müzakerelere devam etmişti. Sarf u nahiv (dilbilgisi ve belagat), kelam ve fıkıh en önemli derslerdi; fıkıh, Mağrip'te yaygın olan Maliki mezhebine göre yorumlanmaktaydı.[14]

El-Vezzan'ın öğrencilik yıllarında iki önemli hoca dinleyenlerin hayranlığını kazanmıştı: Bütün ilimlerde uzman olan İbn Gazî ve fakih Ah-

med el-Venşerisî. Fakih o sırada bütün Endülüs ve Mağrip'te verilmiş fetvaları içeren çok ciltli bir mecmuanın derlemesini bitirmek üzereydi. İbn Gazî ise Kuran, hadis ve fıkıhtan tarih, biyografi ve şiir vezinlerine kadar uzanan bir yelpazede yazıyor ve ders veriyordu. Hocaları el-Vezzan'ı o günün Mağrip İslam âlimlerinin belli başlı kaygılarıyla tanıştırmış olmalı. Bu sorular yaşamının dolambaçlı yollarında çok önemli hale gelecekti: İslamın mezheplerine karşı, Yahudilere, mühtedilere karşı nasıl bir tutum takınılmalı? Ya "bid'at", yani Kuran ve şeriatta olmayan yenilikler hakkında ne düşünmeli? Faslı ünlü mutasavvıf Zerruk (ö. 899/1493) hem aşırı zahitlik ile vecd halindeki zikri, hem de süslü seccadelerle tespihlere yönelik aşırı ilgiyi bid'at diye lanetlemişti; hiçbirinin şeriat ya da sünnetle ilgisi yoktu. Peki, kabul edilebilecek yenilik var mıydı? Rif dağlarında şarap içenlere yasaların göz yumuşuna ve dans ederken ya da başka durumlarda kadın ve erkeklerin yakışıksız ilişkisine ne demeli? Bu tarz aşırılıklar, yaygınlaşan dergâhlarla tekkelerde görülüyordu.

Özellikle de, Portekizlilerin Akdeniz ve Bahr-i Muhit-i Atlas (Atlas Okyanusu) kıyılarındaki Müslüman kentleriyle kasabalarını ele geçirdiği sırada cihat sorumluluğu nasıl tanımlanacaktı? İbn Gazî'nin bu konudaki vaazını el-Vezzan da belki dinlemiştir; daha sonraki yıllarda da, artık yetmiş yaşına gelmiş hocayı 919/1513'te Fes sultanının maiyetinde, Müslümanların boşuna da olsa Tanca'nın güneyinde, okyanus kıyısındaki Asila şehrini Hıristiyanlardan geri almaya çalışması sırasında görmüş olabilir.[15]

Hasan bin Muhammed öğrencilik yıllarında başka tecrübeler de kazanmıştı. Artık eskiden olduğu gibi öğrenciler yedi yıl boyunca medreseden mali destek görmüyordu. Eğitimi desteklemek üzere kurulmuş vakıflar vardı, ama vakıf mülkleri 15. yüzyılın sonlarında Fas'ta iktidarı ele geçirmeye çalışan Meriniler ile Vattasiler arasındaki savaşlarda büyük hasar görmüştü, şimdi de hazinesi boşalmış Vattasi sultanı tarafından azar azar elden çıkarılıyordu. El-Vezzan eğitim parasını denkleştirebilmek için hasta yolcular ile akıl hastalarına hizmet veren Fes darüşşifasında iki yıl kâtib-i âdil olarak çalıştı. Sorumluluk isteyen bir mevkiydi bu; ancak bir kadı el-Vezzan'ı bu göreve atayabilirdi ve bu noterlik görevi, önüne gelen tanıkların güvenilirliğini ölçebilmesini gerektiriyordu. Yıllar sonra el-Vezzan zincirlenmiş, taşkınlık yaptıkları için dayak yemiş delilerin ziyaretçileri taciz edişini ve şikâyetlerini hatırlamıştı belki.[16]

Yine de el-Vezzan öğrencilerle, örneğin İslamın akideleri üzerine bir vaazını dinlediği Marakeşli bir şeyhin kardeşiyle dostluk kurmaya ayıracak zaman bulabiliyordu.[17] Şiire de vakit ayırıyordu; fakihler, ermişler, âşık delikanlılar, tacirler, askerler ve çöl göçerlerinin çok sevdiği bir ifade biçimiydi bu. El-Vezzan şiir biçimlerini medresede öğrenmişti –önemli dini öğretiler nazım biçiminde olabilirdi– hatta belki usta bir şair olan amcasını örnek almıştı. Fes'te yılın en önemli olayı Mevlidü'n-Nebî'de (Mevlit Kandili) halka açık olarak düzenlenen şiir yarışmasıydı. Bütün yerel şairler baş kadı'nın avlusunda toplanır, kendi yazdıkları naatları okurlardı. En iyi şair seçilen, bir yıl boyunca Sultanü'ş-Şuara (şairler sultanı) unvanına kavuşurdu. El-Vezzan kazanıp kazanmadığından hiç bahsetmemiştir.[18]

* * * *

Hasan bin Muhammed seyahatlerine genç yaşta başladı. Belirli aralıklarla ailenin Rif dağlarındaki bağlarına, yazın da Fes tepelerinde kira malikâneye giderlerdi. Ayrıca, henüz çocukken babasıyla birlikte her yıl Ramazan ertesi Fes'ten Orta Atlaslar'daki bir ermiş türbesine giden alaya katılmıştı; şehrin güneyindeki bu dağ sırasında birçok türbe ve ziyaretgâh vardı. On iki yaşındayken babası ya da amcasının peşine takılarak Atlas Okyanusu kıyısındaki Safi'ye gitmişti; bu liman şehrinde Müslüman ve Yahudi yerel tacirler ile Portekiz, İspanya ve İtalya'dan gelenler arasında yoğun bir ticari faaliyet vardı. İberya'ya gönderilmek üzere bekleyen tahılın yanı sıra, Safi dükkânlarında boyanan deri mamullerini, Safi kadınlarının dokuduğu, Sahraaltı kadınlarının pek sevdiği renk renk çizgileriyle balya balya kumaşları görebilirdi. Burada, gözleri velfecr okuyan Portekizliler ve onların casuslarıyla Müslüman hizipler arasındaki rekabete ilk kez tanık oldu.[19]

El-Vezzan "gençlik yıllarının başında" çok daha uzağa, İran'a, Babil'e, Ermenistan'a ve Orta Asya'daki Tatar diyarlarına gittiğini iddia eder. Belki de bunca uzak yerlere amcasıyla yolculuk etmiştir; öyleyse bile, var olan yazılarında bunun izine pek rastlanmaz. Gençlik serüvenlerini abartarak, acaba, örneğin yüzyıllar önce uzun yolculuklara çıkmış olan ünlü coğrafyacı–tarihçi Mesudî ile rekabet etmek mi istemişti?[20]

Fes Sultanlığı'nda mezarlıkları dolaşıp sultanların ve başka ileri gelen kişilerin mezar taşlarından beyitler toplayışını, sonra da derlediği beyitleri 910/1504'te, on altı yaşlarındayken yeni Vattasi sultanı Muham-

med el-Burtugalî'nin kardeşi Molla en-Nâsır'a takdim edişini çok daha ayrıntılı anlatır. Babaları olan eski sultan Muhammed eş-Şeyh henüz ölmüştür ve el-Vezzan mezar kitabelerinin onlara teselli vereceğini düşünmüştür.[21] Böyle bir armağan elbette hanedanın dikkatini çekecekti.

Aşağı yukarı aynı dönemde, Fes'in yeni sultanı Muhammed el-Burtugalî, el-Vezzan'ın amcasını Tombuto (Timbuktu) ve Kavkav'ın (Gao) yüce hükümdarına elçi göndermiş; o da siyasi bağlantıları genişlemiş ve diplomasi tecrübesi artmış olan yeğenini yanında götürmüştü. Muhammed el-Burtugalî herhalde Sahra'nın güneyindeki azametli Songay İmparatorluğu'nun ticari, siyasi ve dini durumu hakkında bilgi edinmek istemişti. Büyük Atlaslar'dan güneye doğru ilerlerken, elçinin hoşsohbet olduğunu duyan yerel bir aşiret reisi, onları davet etmişti. Acelesi olan amca, hediyeler ve reisin onuruna henüz yazılmış bir kasideyle birlikte yeğenini ve maiyetinden iki kişiyi reise gönderdi. El-Vezzan hediyeleri büyük bir zarafetle sundu, yazdığı kasideyi okudu ve hem Arapçayı, hem de ev sahibinin Atlas Berberi dilini bir arada konuşmayı becerdi. Büyük bir hayranlıkla karşılanmıştı el-Vezzan, çünkü "o sırada henüz on altı yaşındaydı". Karşılığında aldığı hediyelerle birlikte amcasının yanına döndü, heyecanlı ve çetin çöl yolculuğuna devam ettiler. Şimdi, tek sıra halinde yol alan ve uzaktan bakıldığında saldırıya geçmiş süvariler gibi görünen devekuşlarının geçit resmini görebiliyordu. Artık amcasının zehirli çöl yılanları hakkındaki uyarısına dikkat etmek zorundaydı. Artık beş ilâ yedi günlük menzillerdeki deve gönü kaplı kuyular için şükredebilirdi. Yol boyunca, bu değerli su kaynaklarını örten kum fırtınalarına yakalanıp susuzluktan ölmüş tacirlerin kemikleri uzanıyordu.[22]

Döndükten birkaç yıl sonra Hasan el-Vezzan kendi başına seyahatlere çıkmaya başladı. Amacı bazen ticaretti; yıllar boyu Müslüman ve Yahudi tüccar kervanlarıyla çölü aştı, Kuzey Afrika kıyılarında gezdi. Gittiği her yerde çarşıları, panayırları, malları ve fiyatları dikkatle gözlemledi. Sahra'daki bir tuz yatağı merkezinde üç gün, Timbuktu'da ise satılacak "tuzu yükleyecek kadar" kaldı. Satıcılardan biriydi belki.[23] Muhtemelen ticaret yapmak için çıktığı bir yolculukta ölmesine ramak kalmıştı. Katıldığı hurma yüklü tüccar kervanı, çölü geçip kış bastırmadan Fes'e varmak üzere Atlas dağlarından geçerken kar fırtınasına tutuldu. Birkaç Arap atlısı el-Vezzan'ı ve bir Yahudi taciri kendilerine katılmaya davet ettiler ya da buna zorladılar. Kendisini soyup öldüreceklerinden kuşku-

lanan el-Vezzan su dökmesi gerektiğini söyleyerek gidip gizlice paralarını gömdü. Bundan sonra başına gelmedik kalmayacaktı: Parasını almak için onu soğukta çırılçıplak soydular (parayı kervandaki bir akrabasına emanet ettiğini söylemişti), bir çoban kulübesinde, kar fırtınası altında ne idüğü belirsiz atlılarla iki gün geçirmek zorunda kaldı, ama sonunda kurtulduğunda kervanın büyük bir bölümü fırtınada yok olsa da parasının sakladığı yerde durduğunu gördü.[24]

Özellikle de Fes sultanının temsilcisi, kulu, askeri, muhbiri ve elçisi olarak yolculuk ediyordu. Lakabını, çocukluğunu (bugün Portekiz, Osmanlıların deyişiyle Portakal diye anılan) esir olarak geçirdiği Burtugal'den alan Muhammed el-Burtugalî kuzey Fas'ta, Fes'in çevresindeki bölgede hâkimiyet kurabilmek için, tıpkı babası gibi büyük bir mücadele veriyordu. Berberi ve Arap kabile reisleri ile –uzun süredir bütün Kuzey Afrika'da varlıklarını hissettiren– komutanlar ittifaklar kurarak ya da zor kullanarak birçok şehre, dağ yerleşimlerine ve göçer topluluklarına hâkim olmayı sürdürüyorlardı. El-Vezzan'ın yazdıklarından da belli olduğu gibi, sultanın bu bölgedeki valileri ve temsilcileri hatırı sayılır miktardaki haraç ve vergiyi alıp alamayacaklarından da, sultanın ordusuna atlı temin edip edemeyeceklerinden de emin olamıyorlardı. Bazen barut ve evlilik yoluyla kurulan ittifaklar sayesinde terazinin kefesi Vattasilerin tarafına meylediyordu. Orta Atlaslar'ın doğusundaki Debdu kasabasında 904/1498–99'da ciddi bir ayaklanmayla yüz yüze kalan Muhammed eş-Şeyh, asi okçularının karşısına sekiz yüz arkebüzcü çıkararak zafer kazanabilmişti. Asiler teslim olunca sultan iki kızını pişman olan Zanata Berberi reisinin oğullarıyla evlendirmişti. El-Vezzan 921/1515'te Debdu'ya gittiğinde bu yaşlı reis hâlâ Fes'e sadıktı.[25]

Bu sıralarda, Portekizlilerin Akdeniz ve Atlas Okyanusu kıyılarında yıllardır süren hâkimiyet kurma çalışmaları sürüyordu. Önce genellikle bir şehirle antlaşma yaparlar, böylece o şehir vasallık statüsünü kabul ederek Portekiz kralının himayesi altına girerdi. Ardından orada müstahkem bir ticaret bölgesi kurulur ve Katolik rahipler ortaya çıkardı. Şehirliler işbirliğine yanaşmazsa ve/veya hiziplere bölünürse, Portekizliler askeri güç gönderirlerdi; nitekim 913/1507–8'de Safi'de ve 919/1513'te Azemmur'da böyle olmuştu. Ondan sonra da Portekizliler yönetime kendi valilerini getirir, ticaret yapar, vergi toplar, Berberileri ve Arapları rahatlıkla köle yapıp kendi ülkelerine götürürler; Kral I. Manuel'in yeni

seçilen Papa X. Leo'ya muzaffer bir dille yazdığı gibi, Fes ve Marakeş krallıklarını baştanbaşa Hıristiyanlığa kazandırırlardı.[26]

Vattasilerin Portekizlilere karşı savunması dağınıktı ve genellikle başarısızdı. Berberi ve Arap kabileleri Fes'in üzerlerinde kurmaya giriştiği her türlü hâkimiyete karşı direniyorlardı. Üstelik Portekizlilerin her fetih girişimi, Hıristiyanlarla işbirliğine girmekte en azından geçici bir ekonomik ya da siyasi çıkar gören bazı yerel Müslüman ve Yahudi zümrelerin desteğiyle sonuca ulaşıyordu. Muhammed eş-Şeyh bizzat Portekizlilerle bir barış antlaşması imzalayarak Vattasilerin Fes'teki hâkimiyetini pekiştirmişti; ancak oğlu Muhammed el-Burtugalî artık, el-Vezzan'ın kelimeleriyle, Portekizlilerden "öç almaktan başka bir şey" istemiyordu.[27]

Bu karmaşık siyaset dünyasından çarpıcı bir örnek olarak Hasan el-Vezzan'ın çok iyi tanıdığı Berberi Yahyaü't-Ta'fuft gösterilebilir. Yahya 912/1507 sonunda Safi'nin Müslüman belediye reisini öldüren hırslı bir dostuna suç ortağı olmuştu. Sonra yardakçısının şehirde iktidara oynamasını engellemiş, düşmanlarıyla dolap çevirirken bile Portekizlilere destek vermiş, sonra hayatı tehlikeye girince Lizbon'a sığınmıştı. Birkaç yıl sonra Portekizli valinin muavini olarak geri dönmüştü. Bu göreve atanmasının nedeni Safililerin "Müslümanlar ile Hıristiyanların arasını bulacak bir Müslüman" talep etmeleriydi (ya da Hasan el-Vezzan'ın dediği gibi, "valinin halkın âdetlerinden bihaber olması"ydı). Yahya bir yandan Vattasi sultanının kardeşi Molla en-Nâsır ile Marakeş sultanı karşısında kazandığı zaferlerle Kral I. Manuel'i sevindirirken, bir yandan da Hıristiyan yetkililer adına değil de kendi namına vergi toplayıp emirler yağdırarak Portekiz valisini kızdırıyordu. Ayrıca, hem gizlice Müslüman liderlerin davasını desteklediğini ve fırsat bulunca Portekizlilere saldıracağını ileri sürmüş, hem de Kral I. Manuel'e sadakatini ilan etmişti. Bu arada, Safi'nin doğusu ve güneyindeki bölgede yer alan köy, kasaba ve kabileler arasında kendine bir üs kurmuştu. Hatta Fes'teki Maliki kadılardan daha üstün konumdaymış gibi, işlenen suçlara ceza yağdırıyordu.[28]

Hasan el-Vezzan, bu güçlü entrikacıya 918/1512 yazının başında Sultan Muhammed el-Burtugalî'den bir mesaj getirmişti; sultan büyük olasılıklaYahya'nın Portekizliler karşısında aslında ne yapmak istediğini öğrenmek istiyordu.[29] Mesajı verirken el-Vezzan "şerif, Sus ve Haha emiri" dediği birinin de sözcülüğünü yapmaktaydı. Muhammed

el-Kaim'di bu adam, şerifti, yani peygamber soyundan geliyordu, Sadiler hanedanının kurucusuydu. Sadi ailesi Fas'ın güneyinde iktidarını kurmaya başlamıştı: Atlasü'l-Sagir (Küçük Atlas) dağlarının ötesindeki, Draa bölgesinin çöllerinde ve vadilerinde; Atlasü'l-Sagir ile Atlasü'l-Kebir (Büyük Atlas) dağları arasındaki tarıma elverişli Sus ovasında ve buranın yanı başında, Atlas Okyanusu kıyısında yer alan, tacirlerle sürü sahibi konar göçerlerin kol gezdiği komşu Haha bölgesinde, seçkin şeceresi de sayesinde destek kazanmaktaydı. Sadi soyunun aldığı destek, sallantıda olan Vattasi iktidarının temelini teşkil eden kabile şebekesini çok aşıyordu. Vattasi sultanları meşruiyet kazanmak için, İbn Gazî, Ahmed el-Venşerisî gibi kudretlerini beddua ve lanet okuma üzerinden kazanmış Maliki fakihleriyle öğrencilerinin desteğine muhtaçtı. Buna karşılık, Sadiler meşruiyetlerini dünyaya hakkaniyet getirecek bir Mehdi'nin geleceğini söyleyen ermişlerle şeyhlerden almaktaydı.

Bu tür ermiş şeyhlerin en uç örneği, Fas'ın güneyindeki köy dergâhlarında müritlerinin çok saygı duyduğu el-Cezulî'ydi (ö. 869/1465). Müritlerinden biri Cezulî'nin naaşını son Merini ve ilk Vattasi sultanları döneminde çıkan ayaklanma boyunca oradan oraya gezdirmiş, sonunda Haha'daki Afugal'de defnetmişti. Muhammed el-Kaim kendini el-Cezulî ile onun başlattığı ruhani ve siyasi gelenekle ilişkilendirebilmek için sarayını 919/1513'te Afugal'e taşımış, 923/1517'de öldüğünde kendini Cezulî'nin yanı başına gömdürmüştü.[30]

Hıristiyanlara karşı cihat, Sadi ailesinden gelen şerifin önceliğiydi. Cihat ilan etmesini yerel Murabıtlar*, köylerdeki ve yer yer de şehirlerdeki dergâhlar istemişti. İspanyol, Ceneviz ve Portekizli tacirlerle iş yapmak kabul edilebilirdi, ama Darü'l-İslam'ın, yani Müslümanların barış içinde yaşadığı toprakların istilası, asla. Vattasiler Safi gibi birçok şehri kaybederken, Muhammed el-Kaim daha güneyde Portekizlilere karşı zafer kazandığını ilan edebiliyordu. İşte bu yüzden Vattasi sultanı onunla ittifak yapmak istemiş, 918/1512'de ve 920/1514'te Hasan el-Vezzan'ı ortak askeri harekâta girişmeyi sağlayacak mesajları iletmekle görevlendirmişti. El-Vezzan, o sırada Marakeş şehri ve sultanını tehdit eden Portekizlilere karşı Sadilerin şerifiyle birlikte direnişi örgütlemek üzere

* Murabıt, çoğ. Murabıtûn: Müslümanları koruma amacıyla sınırlardaki ribatlarda oturan asker ya da mücahit. (ç.n.)

921/1515'te Fes'ten yola çıkan heyete dahil edildi. Birlikler Hıristiyanlara karşı beraberce savaşıp zafer kazandılar.[31]

Ne var ki, Sadi ailesinden gelen şerifin emelleri Hıristiyanların alaşağı edilmesinden ibaret değildi. 915/1509'da adına "el-Kaim" (daima var olan) unvanını eklemişti. Anlaşılan oğullarını bekleyen muazzam alınyazısına dair kehanetlere kulak veriyordu. Gerçekten de, 16. yüzyılın ortasındaki kanlı bir savaşta Sadiler Vattasileri alaşağı edip "Fas" diye bilinecek olan bütün bir coğrafi bölgeye hükmeden aile oldular. Marakeş'in 931/1525'te el-Kaim'in oğlu ve halefi tarafından ele geçirilişi bu girişimin çarpıcı bir adımıydı. Ama Hasan el-Vezzan'ın elçilik günlerinde iki hanedan ara ara işbirliği yapıyordu; Muhammed el-Burtugalî 918/1512'de Muhammed el-Kaim'in Fes'teki bir medreseden mezun olmuş oğullarına beyaz komutanlık sancağı ve davulu vermişti.[32]

El-Vezzan Fes sultanına Muhammed el-Kaim'den mesajlar götürmekle kalmamış, bir iki kere de aralarındaki müzakereleri idare etmişti. Şerifin sarayında kalmış ve maiyetiyle birlikte güney Fas'ta yolculuklara çıkmıştı. Hatta bir iki işini de halletmişti şerifin; nişancısıyla birlikte Sus bölgesindeki bir pazara gidip Sahra'nın güneyinden gelen, şerife hizmet edecek köle kadınlar satın almıştı.

Vattasi çevrelerindeki birçok kişi gibi el-Vezzan da şerifin dini üslubunu, özellikle de kendini el-Cezulî geleneğine bağlamasını beğenmiyordu. El-Cezulî'nin müridi es-Seyyaf ilk Vattasi sultanlarına isyan etmişti ve el-Vezzan'ın gözünde şeriata karşı çıkan bir münafıktan başka bir şey değildi. El-Cezulî'nin bir diğer müridi, çevresine sevgi, güven ve mutluluk saçan el-Gazvanî de el-Vezzan'ı rahatsız etmiş olmalı: 919/1513 civarında Fes'te bir süre kalan el-Gazvanî, Sultan el-Burtugalî'nin şerefine zılgıt çeken bir kadını, "İki cihanın da sultanı benim!" diye bağırarak azarlamıştı. El-Gazvanî sonunda Fes'i terk edecek, olanca ruhani kudreti ve müridiyle Sadi şerifini destekleyecekti.[33] Ama Muhammed el-Kaim'in maiyetinde bulunduğu sıralarda el-Vezzan'ın eleştirel görüşlerini kendine saklaması gerekiyordu.

El-Vezzan bu yıllarda çoğunlukla Fes sultanının verdiği görevleri yerine getirdi.[34] İki farklı seferde Fas'ın kuzeyini ve ortasını gezdi, at sırtında kıyıdan dağlara kadar şehirleri, köyleri ve yerleşimleri ziyaret etti. Sulak kuzeyde yolculuk ederken, Akdeniz'e yakın Rif dağlarında ve Orta Atlaslar'ın ovalarıyla kuzey yamaçlarında üzüm, incir ve başka meyvele-

rin hasadını, yaz boyu olgunlaşan zeytinleri seyretmiş olmalıdır. O bölgedeki bahar sonu yağmurlarına yakalandığında, bu yağmura Allah'ın rahmeti "*nusu* (büyüme) suyu" diyerek küçük şişelere doldurup evlerinde saklayan yöre sakinleriyle birlikte sevinirdi. Orta Atlaslar'dan aşağı inmek bir dertti, zira dağ ormanlarında aslanlar ve parslar pusuda beklerdi. Ancak ta uzaklardaki bir geçit ya da köprüyle aşılması gereken uçurumlar vardı. El-Vezzan özellikle Sebu Irmağının üzerinde Orta Atlas'ın zeki Berberi halkınca inşa edilmiş "mucizevi köprü"yü hatırlamıştı: On kişiyi alacak büyüklükte sağlam bir sepet uçurumun öte yanına makaralarla geçiriliyordu. Önceleri bu geçişten çok hoşlanmıştı; sonra bir keresinde aşırı yük bindirilen sepetteki bütün yolcuların uçurumdan aşağı yuvarlandığını duyunca "korkudan tüyleri diken diken olmuştu".[35]

Zaman zaman askeri seferlere katılmıştı: Muhammed el-Burtugalî'nin Portekizlilerden geri alamadığı Asila'ya birkaç kere gitmişti. 915/1509'da, Büyük Atlaslar'ın kuzey yamacındaki Tefza şehrinde, el-Vezzan'ın önerdiği müzakere stratejisi sayesinde asi şehir halkı yeniden Fes sultanına boyun eğmişti; 921/1515'te de Atlas Okyanusu kıyısındaki el-Mamure şehrinde Portekizliler bir kale yapmaya kalkışmışlar ve Muhammed el-Burtugalî ile kardeşi tarafından fena halde yenilgiye uğratılmışlardı. El-Vezzan o çatışmanın görüntülerini ve seslerini uzun süre hatırlamış, Vattasi toplarının Portekiz gemilerini vurup yok edişleri üzerinde özellikle durmuştu. "Üç gün boyunca," diyordu, "deniz kanlı dalgalarla çırpınmıştı."[36]

Zaman zaman Muhammed el-Burtugalî'nin maiyetine giriyor, bir heyetle birlikte ya da kendi başına sultanın tavsiye mektupları ve talimatıyla belirli bir şeyhi, şehir görevlisini ya da yerel bir hükümdarı görüp resmi ilişki kurmaya gidiyordu.[37]

Fas'taki seferlerinin ortasında –918/1512 sonrasında bir zamanda, sultan adına Safi'de Yahyaü't-Ta'fuft ile yaz başlarında yaptığı görüşmeden sonra– Hasan el-Vezzan Timbuktu'ya gitmek üzere Büyük Sahra'yı geçeceği iki aylık bir yolculuğa çıktı. Safi'den aşağıya, Marakeş'e doğru yol aldı, sonra da Büyük Atlas ve Küçük Atlas dağlarından güneydoğuya, çölün kıyısındaki Sicilmase vahasına gitti. Bir zamanlar surlarla çevrili güzel bir şehir ve ilk Berberi hanedanlarının siyasi ve iktisadi merkezi olan Sicilmase 16. yüzyılın başında bir müstahkem yerleşimler topluluğuydu; her müstahkem yerleşimin kendi reisi vardı. Burada Berberiler,

Yahudi tacirler ve zanaatkârlar, Kuzey Afrika'dan ve başka yerlerden gelen tacirler Sahra aşırı ticaretle meşgul olurlardı. El-Vezzan hava, çöl kervanlarının yola çıkmasına olanak verene kadar fiyat ve gümrük rüsumu dedikodularını dinlemiş, yerel darphanelerde kesilen sikkeleri incelemiş, haraç toplamaya çalışan Arap atlıları seyretmişti.[38]

Sekiz yıl önce amcasıyla çıktığı ilk yolculukta diplomasinin yolunu yordamını öğrenmişti; bu kez kendi başına tam yetkili olarak Songay İmparatorluğu'na gidiyordu. Songay hükümdarları 15. yüzyıldan itibaren Mali hükümdarlarının yerine geçip Biladü's-Sudan'ın (*sudan*: Siyahiler; Siyahiler Diyarı) hâkim gücü olmuşlardı. Mande halklarından biri tarafından kurulan Mali İmparatorluğu orta Nijer bölgesindeki Kavkav (Gao) şehrinden tâ Atlas Okyanusu'na kadar uzanıyordu. Mali iktidarı zayıflayıp Kavkav'ı elinden kaçırınca, Songaylardan Sünni Ali (bir yerel tarihçinin kelimeleriyle, "güçlü kuvvetli, muazzam bir enerjiye sahip bir adam ve bir kasap") Nijer'in orta kesimlerini fethetmeye girişmişti. Şimdiyse İslam ateşiyle yanarak seferlere girişen Askiya Muhammed'in egemenliğinde bu çok ırklı imparatorluk, Atlas Okyanusu'na kadar olmasa bile batıda Nijer Irmağı'nın ötesine, doğuda Ayr Sultanlığı'na kadar yüzlerce kilometre uzanıp Hausa krallıklarının sınırına ulaşıyordu. Merkezi Kavkav (Gao) ve Tombutu (Timbuktu) idi. Daha sonraları Askiya Muhammed'in fetihleri Sahra'nın kuzeyine, bir kazanç kapısı olan –Timbuktu'dan yirmi günlük uzaklıktaki– Tagaza tuz yataklarına kadar uzanacaktı, ama Hasan el-Vezzan'ın ikinci yolculuğunda Timbuktu'da tuz fiyatları hâlâ çok yüksekti.[39]

Hasan el-Vezzan, Askiya Muhammed'in hikâyesini iyi biliyordu: Songay hükümdarı Sünni Ali'nin güvendiği bir valiydi Askiya Muhammed. Buna rağmen Sünni Ali'nin oğlu ve ardılına 898/1493'te isyan edip kendini hükümdar ilan etmiş; birkaç yıl sonra, hem dini vecibelerini yerine getirme saikiyle hem de zorla ele geçirdiği hükümdarlığına meşruiyet kazandırma umuduyla, beraberinde muazzam bir asker ve âlim ordusu ve devasa bir hediye dağarcığıyla Mekke'ye hacca gitmişti. Hasan bin Muhammed 910/1504'te amcasıyla birlikte Biladü's-Sudan'a ilk kez gittiğinde, bu mütedeyyin hareket ve yol açtığı borçlar hâlâ konuşuluyordu.[40]

El-Vezzan ile amcası, Tombutu'daki fakihlerin Mağripli haşin âlim el-Megilî'nin kısa bir süre önce Kavkav'a yaptığı ziyaret hakkında neler söylediğine kulak vermiş olmalılar. El-Megilî kâfirleri, özellikle Yahu-

dileri, İslamdan dönenleri, *tahlit* (*halt*'tan, "karıştırma") taraftarlarını, yani İslami ibadeti gayrimüslimlerin ibadetiyle bir arada yapanları kesinlikle reddediyordu. Sahra'nın kuzeyindeki Tuvat vahası Müslümanlarını, yalnızca Yahudilerle bütün ilişkiyi kesmeye değil, sinagoglarını yakmaya, mallarını gasp edip öldürmeye de kışkırtmıştı. Fes'in bu kadar katı olmayan Vattasi sultanına benzer Kuzey Afrikalı hükümdarlar, onu bir tehdit olarak görüyorlardı. Çöldeki katliamdan hemen sonra el-Megilî görüşlerini açıklamak için Fes'e gitmiş, ama hem fakihleri hem de sultanı kızdırdığı için şehirden kovulmuştu.

Cesareti kırılmayan el-Megilî güneye, Biladü's-Sudan'a gitmiş, 903/1498 dolaylarında Kavkav'da Askiya Muhammed'le tanışmıştı. Askiya Muhammed hacdan yeni dönmüştü ve yüreği haccın inayetiyle dopdoluydu. El-Megilî bir dizi soru/cevap yoluyla coşkun hükümdara "inançsızlar" ile "günahkârlar"a hak ettikleri cezanın nasıl verileceğine dair öğütlerde bulunmuştu. Bu iki kategoriyi çok geniş tanımlıyordu: Askiya Muhammed'in Sünni Ali'nin mülklerine el koymasını, eski Songay hükümdarının hakiki bir Müslüman olmadığı, putperestliğin yayılmasına izin verdiği gerekçesiyle bağışlayabilirdi; Askiya Muhammed'e Sünni Ali'nin kölelerinden, yakalandığı esnada gerçekten Müslüman olanları azat etmesini öğütleyebilirdi; Askiya Muhammed'in Müslüman hükümdarlarca yönetilen ülkeleri gelecekte fethetmesini, o hükümdarların kendi halklarının malına haksız yere el koydukları gerekçesiyle onaylayabilirdi.[41]

El-Vezzan Biladü's-Sudan'a birinci ve ikinci yolculuklarında, bu görüşlerin doğurduğu sonuçları açık seçik görmüştü. Askiya Muhammed'in yaptığı savaşların sonunda getirilen esirleri görebiliyordu: bazıları hiç Müslüman olmamış imansızlar oldukları için, bazıları gerçek Müslüman olmayan erkeklerin karıları oldukları için köle yapılmıştı. El-Vezzan Askiya Muhammed'in fethettiği ülkelerde uyguladığı ağır vergi ve/veya haraç politikalarına da mim koymuştu. Askiya Muhammed hakkındaki gözlemleri şöyleydi:

> Timbuktu sultanı Yahudilerin can düşmanıdır, öyle ki bölgede hiç Yahudi bulunmaz. Üstelik, eğer sultan Kuzey Afrika tacirlerinden herhangi birinin Yahudilerle ticaret yaptığını öğrenirse ... bütün mallarına el koyup kendi hazinesine aktarır, cebinde evine dönmesine yetecek kadar bile para bırakmaz.[42]

Diplomatımızın en önemli görevlerinden biri muhakkak ki bütün bu konuları Fes'e, Muhammed el-Burtugalî'ye haber vermekti. Songay İmparatorluğu'yla ticari bağların önemi büyüktü: Bir kısmı Avrupa'dan gelen dokumalar, bakır eşya, elyazmaları, hurma, atlar ve koşum takımları Fes, Marakeş ve civarından güneye, Sicilmase yoluyla Tagaza ya da Tuvat'tan aşağıya, Timbuktu ve Gao'ya akıyordu; Sahra'nın güneyinde uzanan bölgeden gelen altın, köleler, deri mamulleri, karabiber ve diğer baharat ise Timbuktu ve Gao'dan aynı yollardan kuzeye gitmekteydi. Fes sultanı bu ticareti engelleyebilecek her şeyden, ayrıca pazardaki mallar ile fiyatlarından haberdar edilmeliydi. Biladü's-Sudan'daki siyasi ve dini yaşamı kendi gözleriyle gören birinden bilgi almalıydı: Hangi hükümdarlıklar Askiya Muhammed'in egemenliği altına girmişti, nasıl yönetiliyorlardı? Ulemanın ve fakihlerin durumu neydi? Berberi hanedanları ile bu bölge arasındaki bağlantılar yüzyıllardır sürüyordu ve el-Vezzan'ın zamanında âlimler ve kitaplar Fes ile Timbuktu arasında gidip gelmekteydi.[43]

Hasan el-Vezzan, Biladü's-Sudan'da tam olarak nerelere gittiğine dair bir bilgi bırakmamıştır bize, ama ikinci görevinde uğradığı bazı yerleri ayrıntılarıyla aktarır. Timbuktu'da Askiya Muhammed'in huzuruna ilk kez bir sarayda kabul edilmişti. El-Vezzan'ın öğrendiğine göre bu sarayı iki yüzyıl önce Endülüslü bir mimar yapmıştı. Asıl saray Gao'daydı, ama Avrupa hükümdarları gibi Askiya Muhammed de kalabalık maiyetiyle birlikte ülkede dolaşır, devlet işlerini yolda hallederdi. El-Vezzan, "bir yüce sultanın elçisi için bile" zorunlu olan boyun eğme protokolüne uygun olarak onun önünde diz çöküp başına ve omuzlarına toz toprak serpmeye mecbur kalmıştı. Ünlü gezgin ve yazar İbn Battuta da yüz elli yıl önce kullarının Mali imparatoruna benzer ululama hareketleri yaptığına tanık olmuş ve toz toprağı nasıl gözlerine kaçırmadıklarını merak etmişti.[44]

İster Songay dilinde olsun, ister Arapça, Askiya ile ancak bir aracıyla konuşulurdu. El-Vezzan en sonunda, yakındaki Kabara ırmak limanında şehrin en yüksek memuruyla doğrudan konuşabilmişti. Adam hükümdarın akrabasıydı ve el-Vezzan onu pek ender sarf ettiği "adil" sözcüğüyle tanımlamıştı. Timbuktu ile Kabara'da, Nijer'in yukarısındaki Mali yerleşimlerinden ve yine Nijer'in bir kolunun yaklaşık 300 km güneybatısında yer alan mağrur Cenne şehri ile artbölgesinden gelen tacirlerle tanışmış-

tı. Her iki bölge de yıllar önce Sünni Ali tarafından ele geçirilmişti. El-Vezzan, ırmağın yukarısına götürmek üzere mallarını küçük teknelere yükleyen tacirleri seyrederken bu bölgeler hakkında çok şey işitti. Amcası muhtemelen el-Vezzan'ı bu bölgelere Biladü's-Sudan'a ilk ziyaretlerinde götürmüştü, ama kahramanımız bu kez doğuya, Songay'ın zengin tacirler ve pazarlarla dolu merkezine, kalabalık Gao şehrine yönelmişe benziyor. Muhteşem saraya girdiğinde, Askiya Muhammed'in ziyaretçileri kabul ettiği muazzam avludan ve salonlardan çok etkilenmişti; Fes elçisi imparatorun huzuruna iki kez çıkmış olabilir.[45]

Anladığımız kadarıyla, el-Vezzan Gao'dan kervanla kuzeydoğuya, Tuareg sultanlarının Ayr Sultanlığı'nı (bugünkü Nijer'in içinde yer alır) yönettiği Agadez şehrine gitmişti. Orada on bir yıl önceki Songay saldırısından hemen önce sultanların Askiya Muhammed'e muazzam bir haraç ödediğini, buna rağmen topraktan ve gümrük vergilerinden elde ettikleri gelirin hatırı sayılır miktarda olduğunu gözlemlemişti. Nüfusun ne kadar karışık olduğuna da dikkat etmişti: Agadez'de en çok Berberiler –seçkin Tuaregler, Sahra'dan gelen göçmenlerin ahfadı– vardı, sultanın ordusunda asker olan ve güney Ayr'da keçi ve sığır yetiştiren kırsal halk ise köleler gibi Siyahi'ydi.[46]

Ayr Sultanlığı'ndaki "tahlit"i, yani karma dini inanç ve ibadeti de duymuş olmalıydı. Tuareg olmayanlar arasında birçok gayrimüslim vardı, Müslüman olanlar bile "putlara tapmaya, kurban sunmaya" devam ediyorlardı. İlginçtir ki, Agadez sultanları el-Megilî'den çok daha esnek bir âlim olan Mısırlı Suyutî'nin öğütlerini dinliyorlardı. Suyutî sultanları Hz. Muhammed'in öğretisine ve şeriata uygun olarak halkı adilce yönetmeye teşvik ediyor, muska ve büyünün de "menfur şeyler içermedikçe" kullanılabileceğini söylüyordu.[47]

Hasan el-Vezzan bir sonraki önemli durağına ulaşmak için güneye uzun bir yolculuğa çıktı. Kanuri dili konuşulan Bornu Krallığı'na, özellikle de başkentine, Çad Gölü'nün birkaç kilometre batısındaki Ngazargamu'ya gitti.[48] Bornu, Songayların ulaşamadığı bir bölgeydi. O dönemdeki *may* ya da sultanı İdris Katakarmabî'ydi; hem el-Vezzan'ın hatırladığına, hem de Bornu vakayinamesi ve destanına göre, bu adam eskiden beri düşmanı olan komşuları Kanemli Bulalalara karşı savaşıp büyük başarılar kazanmıştı. Çağdaşı bir fakih May İdris'in "adil, Allah'tan korkan, mümin, cesur ve korkusuz" bir hükümdar olduğu-

nu, Mekke'ye hacca gittiğini yazmıştı. El-Vezzan ise ödemelerinde cimri, gösterişi seven biri olduğunu belirtiyordu. Bornu, en az tehlikeli çöl güzergâhlarından birinin güney ucundaydı, May İdris tacirlere çölün ötesindeki Mağrip'ten at ısmarlardı. Sonra onları aylarca, bazen koca bir yıl, askeri serüvenlerinde borcunu ödeyecek kadar köle toparlayana kadar bekletirdi. Tacirler el-Vezzan'a başlarına geleni anlatmışlar, şikâyet etmişlerdi; özellikle hırslanıyorlardı, çünkü İdris Katakarmabî'nin sarayı altın doluydu: taslar, leğenler, at koşumları, mahmuzlar, hatta köpek tasmaları bile altındı.[49]

Bornu'da bir ay kaldıktan sonra el-Vezzan "Gaoga" Krallığı'nda gezmişti; bu esrarengiz bölgenin merkezini tarihçiler bugünkü Sudan'ın bazı yöreleriyle ilişkilendirirler. El-Vezzan'ın tasvirine göre, bölgenin Müslüman hükümdarı Homara (Ömer ya da Amara) cömertliğiyle tanınmıştı, ona verilen her hediyenin karşılığında iki katı değerinde hediye verirdi. Alışverişe hevesli Mısırlı tacirler sarayına sık sık uğrarlardı; büyük ihtimalle el-Vezzan Nil boyundaki bu memlekete yaptığı üç ziyaretin birini, belki birincisini, bu tacirlerin kervanlarından biriyle Nübye topraklarından geçerek gerçekleştirmişti. Yolculuk tehlikelerle doluydu; kılavuzları vahaya giden yolu kaybetmiş, kervandakiler kırbalarındaki beş günlük suyu on gün idare etmek zorunda kalmışlardı. Ama yolculuğun sonunda karşılaştıkları harikalar her şeye değerdi.[50]

****

El-Vezzan "büyük ve kalabalık" Kahire şehrinin her köşesini keşfetti, ama diplomat olarak yaşlı Memluk Sultanı Kansu Gavrî'nin sarayındaki siyasi havayı ve akımları da keşfetmesi gerekiyordu. Kansu'nun geçmişi uzun ve çarpıcı bir geleneğe dayanıyordu: Çoğu Çerkes kökenli, hepsi Türkçe konuşan bir dizi asker–köle (Arapça *memluk*, "birinin mülkü olan" anlamına gelir) hükümdarın yirmi ikincisiydi; hepsi Hıristiyan doğmuş, Müslümanlığı sonradan kabul etmişlerdi; ilke olarak iktidarı babalarından tevarüs etmiyor, çevirdikleri manevralarla, bağlantılarıyla ve silah gücüyle başa geçiyorlardı. Mısır ve Levant –yani Doğu Akdeniz– onlarındı; Levant Kutsal Toprakları da kapsıyor ve Şam diye biliniyordu. Memluklar Hicaz üzerinde de hak iddia ediyorlardı. Mekke, Medine gibi şehirleri korumak için bu bölgede garnizonlar kurmuşlardı. Memluk hazinesinin gelirlerinden biri de Hindistan'la yapılan baharat ve kereste ticaretinden elde edilen kârdı.[51]

Kansu Gavrî önceleri yüce sultan Kayıtbay'ın Çerkes kölesiydi ve eski efendisi gibi büyük imar işlerine imza atmıştı. El-Vezzan özellikle sultanın 908/1502'de külah pazarında inşa ettirdiği mermer medrese, cami ve türbeden etkilenmişti. Kahire sakinleri bu külliyenin zengin bezemelerine hayrandı, ama inşaata dökülen parayı çıkarmak için el konulan mülkler, mermerler ve vakıf mallarından aktarılan fonlar hakkında iğneleyici şakalar yapıyorlardı. Kahire'nin ünlü kalesine gelince, el-Vezzan kaledeki sarayları "şahane" bulmuştu. Sultan bu saraylarda zengin ziyafetler veriyor, görevlilerini, yöneticilerini ve elçileri kabul ediyordu.[52]

İlginçtir, Fesli diplomat Kahire'de kaldığı aylar boyunca Kansu Gavrî tarafından resmen kabul edilmemişe benziyor. Sultanın vakanüvisi Muhammed bin Ahmed bin İyas Fes'ten gelen bir elçiden hiç söz etmez, oysa böyle olayları ince ince anlatmaya bayılırdı. 919/1513, bir bakıma, huzura kabul için hiç de uygun bir yıl değildi. Muharrem/Mart ayında Kahire'de veba salgını patlak vermiş, üç dört ayda ölen çok olmuştu. Derken sultan bir göz hastalığına yakalandı ve Şaban/Ekim'e kadar kamusal görevlerini yerine getiremedi.[53] Bundan dolayı Hasan el-Vezzan'ın Memluk hükümdarının huzuruna debdebeyle çıkması kolay olmamıştır. Tunus sultanının elçisi bir yıl önce huzura kabul edildiğinde Kansu Gavrî'ye pahalı kumaşlar, güzel Mağrip atları, silahlar ve birçok değerli eşya sunmuştu; rivayete göre bütün bu hediyelerin değeri on bin dinardı.[54] Bir elçinin "iki ülke ve iki denizin yüce hükümdarı"na bu çapta hediyeler sunması gerekirdi. Fesli diplomat Biladü's-Sudan'da bir yıllık çetin bir yolculuktan sonra böyle hediyeler verebilir miydi?

Zaten Kansu Gavrî için Mağrip o kadar da önemli değildi. Mağrip'ten gelen gemiciler, askerler ve özellikle tacirler ile aileleri Kahire ve İskenderiye'de yaşardı. Sultan 913/1507'de, Hıristiyan korsanların esir alıp Rodos ya da başka bir yerde zindana attığı bazı Mağriplilerin fidye karşılığında kurtarılması için resmi tercümanını görevlendirmişti. Saltanatının ilk yıllarında Mağrip hükümdarlarının temsilcileri Kansu Gavrî'ye gelip İspanyolların Granada Müslümanlarına yaptığı zulmü şikâyet etmiş, Memluk sultanı da eğer durum düzelmezse Kutsal Topraklar'daki Hıristiyanlara misilleme yapacağı tehdidini savurmuştu. Daha sonra, 916–17 / 1510–11'de Kansu Gavrî Müslümanların Tlemsen ve Cerbe'de Hıristiyanları yenmesini sevinçle karşıladı, Trablus'ta Müslümanların kayıplarına üzüldü, ama genelde bu bölgelerden gelen

haberler onu çok da ilgilendirmemişti. Gerçekten de, 918/1512'de on beş yıllık saltanatında huzuruna resmen kabul ettiği tek temsilci Tunus elçisiydi.[55] Onun için asıl önemli konular Kızıldeniz ve Hint Okyanusundaki Mısır ve Suriye ticaretini engelleyen Portekiz gemileri ile Doğu'daki iki hükümdarın siyasi ve dini emelleriydi. Bu iki hükümdar da İran'daki karizmatik Şii Safevi hükümdarı Şah İsmail ile tahta yeni çıkan Osmanlı Sultanı I. Selim'di (Yavuz Sultan Selim).[56]

Hasan el-Vezzan sultanın huzuruna çıkamadıysa da, yüksek mevkilerdeki görevliler hakkında bilgi edindi ve sık sık Kale'ye gidebildi. Sultandan sonra gelen kişi diye tarif ettiği "divitdar", yani sır kâtibi tarafından kabul edilmiş olabilir. Böylece el-Vezzan da Kansu Gavrî'nin Sultan Selim'i tahta çıkışı dolayısıyla tebrik etmek ve bir dostluk anlaşması konusunda görüşmeler yapmak için İstanbul'a elçi gönderdiğini, oysa aynı anda Selim'in tahta çıkabilmek için boğdurttuğu kardeşinin geride bıraktığı oğullarını Kahire'de törenlerle karşıladığını öğrenecekti. El-Vezzan'ın olasılıkla saray koridorlarında öğrendiklerini, İbn İyas vakayinamesine şöyle yazmıştır: "Bütün kardeşlerini ortadan kaldırdıktan sonra, Osmanlı sultanı artık memleketini Avrupalılara karşı korumak üzere harekete geçebilirdi." Belki Fesli diplomat da Memluk sultanının ilgisini Akdeniz'in öteki ucunda Hıristiyanlara yapılan saldırılara çekmeye çalışmıştı.[57]

***

Ama artık efendisinin yanına dönme vakti gelmişti. Daha sonra hatırlayıp yazdıklarına göre, el-Vezzan Fes'e Şevval 919/Aralık 1513 dolaylarında dönmüş olmalı. Aylarca süren yokluğunda neler olduğu hakkında Sultan Muhammed el-Burtugalî'ye anlatacak çok şeyi vardı. Güneyde güdülecek politika bakımından, şimdi eskisinden de güçlü olan Songay hükümdarı Askiya Muhammed'le ilişkileri geliştirmeyi kesinlikle tavsiye edebilirdi; doğuda ise Hıristiyanlara karşı yaşlı ve kararsız Kansu Gavrî yerine Osmanlı padişahına başvurmak daha doğru olacaktı.[58]

Ayrıca Fes'e dönüp evlenme vakti de gelmiş olabilirdi ya da zaten evliyse (büyük olasılıkla böyleydi) artık karısına ve yuvasına dönmeliydi. Hasan el-Vezzan'ın hayatında olduğunu hayal ettiği kadınlar, Amin Maalouf'un *Afrikalı Leo* romanının en önemli bölümlerini oluşturur; kitaba göre Fes'teki karısı aynı zamanda kuzenidir. El-Vezzan'ın yazdıkları tarihçiye ya da romancıya bu konuda doğrudan yararlı olmasa da, Mağripli'nin bir karısı olduğu muhakkaktı. Müslüman kadın ve erkek-

lerin büyük çoğunluğu evlenirdi. Yüzyıllar önce ilk mutasavvıflardan bir grubun her şeyden elini eteğini çekmesi pek az kişiye çekici gelmişti. El-Cezulî gibi Mağripli din adamlarının ve elbette Hz. Muhammed'in karıları ve çocukları vardı. Fakihler, ulema, edebiyatçılar artlarından gelecek oğul isterlerdi. İbn Gazî'nin vaazlarını el-Vezzan gibi dinlemiş olan fakih İbn İbrahim yirmi bir yaşına geldiğinde ilk oğlu doğmuştu bile.[59]

Artık yirmi beş yaşında ve bir fakih (İslam hukukçusu) olan el-Vezzan'ın karısı ve çocuklarının olması olağandı. Granada'dan kaçan ailelerden birine mensup genç bir kadını tercih etmiş olsa gerek. Daha sonra neredeyse saat saat yazacağı Fes'teki nikâh sürecini, yalnızca gördüklerinden değil, mutlaka kendi tecrübesinden biliyordu: Kocanın karısına vereceği "mihr" için kâtib-i adl huzurunda bir akit imzalanırdı; mihr parayı, bir Siyahi köle kadını, ipek kumaşları, zarif terlikleri, güzel başörtüleri, tarakları ve parfümleri kapsardı. Gelinin çeyizinde giysiler, halılar, yatak takımları ve duvar örtüleri olur, çeyiz davul zurna eşliğinde alayla damadın evine götürülürdü; zifaftan sonra gelinin kanlı iç çamaşırı teşhir edilir, kadınlar ve erkeklere ayrı ayrı yerlerde ziyafet verilir, dans edilirdi. Belki de o yıllarda el-Vezzan'ın bir oğlu vardı ve doğumunun yedinci gününde yapılan sünnet töreninde ağzı kulaklarına vararak dolaşmıştı. Daha sonra ayrıntılarıyla tasvir edeceği gibi, babanın dostları berber çırağının yüzüne sikke yapıştırır, çırak da herkesten para toplanana kadar törene katılanların isimlerini bağıra çağıra sayar, bebek de sünnet edilirdi. Daha sonra kadınlar ve erkekler ayrı ayrı dans edip eğlenirdi. Belki de bir kız evlatla yetinmek zorunda kalmıştı, "o zaman şenlikler daha sönük olurdu."[60]

İyi bir Fesli kadından yemek pişirmesi, dikiş dikmesi ve yün eğirmesinin beklendiğini yazdığına göre, biz de el-Vezzan'ın karısının bu işleri yapmasını münasip bulduğunu hayal edebiliriz. Ev halkından kadınların arada sırada çekildikleri, kadınlara ait bir alan olan süslü taraçadan gördüklerini anlatan karısını dinleyen el-Vezzan'ı tahayyül edebiliriz. Sıcak günlerde evin içindeki fıskiyeli havuza, karısı ve çocukları gibi el-Vezzan'ın da girdiğini hayalimizde canlandırabiliriz. Yıllar sonra bu anısını da anlatacaktı. Karısının sokağa çıkmak üzere giyinişini seyrederken düşleyebiliriz onu; tıpkı kendi anlattığı Fes âdetlerindeki gibi, karısı yalnızca gözleri görünecek şekilde üzerine geçirdiği çarşafın altındaki mücevherli küpeleri ve bilezikleriyle çıkacaktı sokağa.[61]

Karısı ve ailesi olması bir erkeğin uzun yolculuklara çıkmasını engellemiyordu, ama bu süre zarfında karısının geçimini sağlamak zorundaydı. Ünlü İbn Haldun memleketi Tunus'ta ilk evliliğini yirmi yaşındayken yapmıştı. Oysa siyasi danışman, kadı, elçi ve âlim olarak görevleri Tunus, Fes, Granada, Biskra ve Kahire gibi şehirlere gitmesini gerektiriyordu. Bazen karısı ve çocukları da onunla birlikte gelirdi; bazen de onları karısının Konstantin'deki ağabeylerinin yanına gönderirdi. Yaşamöyküsünde, Mısır'a yanına gelmekte olan karısı ile çocuklarından birkaçının bir deniz kazasında boğulmalarını "büyük bir kederle" kayda geçirir.[62] İbn Battuta memleketi Tanca'dan 725/1325'te, yirmi bir yaşındayken ayrılmış, yirmi dört yıl boyunca kâh hacı, öğrenci, kadı, kâh siyasi danışman, elçi ve meraklı gözlemci olarak yolculuk etmişti. Yolculuk sırasında evlenmeyi tercih etmiş, bu sürece Libya'yı birlikte geçtiği bir hacının kızıyla başlamıştı. Şam'da Mağripli bir âlimin kızıyla evlenmiş ama üç hafta sonra boş kâğıdını vermişti. Maldiv adalarında dört karı almış, ama çok geçmeden onları da boşamıştı.[63]

El-Vezzan yolculukları sırasında hiç evlenmiş miydi? Tunus'un 640 kilometre kadar güneybatısındaki Sahra şehri Tugurt'a dair yazdıklarını okurken insan bunu merak ediyor. Bu kasabanın varlıklı zanaatkârları ve ileri gelenleri yabancılara konukseverlik gösterirlerdi; el-Vezzan'ın yanında kaldığı genç ve cömert Şeyh Abdullah da dost canlısıydı. Şehir sakinleri, "kızlarını orada yaşayan erkeklerdense yabancıya vermeyi yeğliyor, Avrupa'da birçok yerde âdet olduğu gibi, onlar da damatlarına çeyiz olarak mülk veriyorlar" dı. Bu kadar hoş karşılanışı nedeniyle ve bir süre de olsa bir hurma bahçesine kavuşabilmek için (Fes âdetlerine ve İslam geleneklerine göre kocanın karısına mihr verişinin zıddıydı bu), el-Vezzan belki de evlenmiş; artık şehirden ayrılma vakti geldiğinde de karısına talak-ı selase ile –yani üç kere "boş ol" diyerek– yola revan olmuştu.[64] Böyle bir ilişkiyi düşünmek eğlenceli, ama el-Vezzan gibi genç bir fakihin atacağı olağan bir adım olan Fes'te yapılmış evlilikten daha farazi bir durum.

Kahire'den dönüşünde, el-Vezzan ailevi işlerinin yanı sıra Fas'taki diplomatik ve askeri turlarına kaldığı yerden devam etti; görevlerinden biri Portekizlilere karşı Şerif Muhammed el-Kaim'in işbirliğini sağlamaktı. El-Vezzan'ın çiçeği burnunda Sultan Selim hakkında anlattıklarını birileri can kulağıyla dinlemiş olabilir; belki de el-Vezzan bir sonraki görevine bu yüzden gönderilmiştir. Portekizlileri 921/1515 yazında

el-Ma'mure'de yenen Muhammed el-Burtugalî, el-Vezzan'ı bu kez de krallığının dışına, önce diğer Mağrip hükümdarlarına, sonra da İstanbul'daki Osmanlı sarayına elçi yolluyordu.[65]

***

Orta Mağrip'teki Berberi hanedanları –birinin merkezi Tlemsen, diğerininki Tunus'tu– bu dönemde hanedanlıkları dahilindeki kabile ve şehirleri denetim altına almakta Vattasilerden daha fazla zorluk çekiyorlardı. Cezayir'in kendi hükümdarı vardı, o dönemde bir Arap kabilesinin reisiydi bu hükümdar; Akdeniz kıyısı boyunca yer alan kasabalar da kendi kendilerini yönetmeye çalışıyorlardı. Ama bölgede iki yeni aktör güçler dengesini değiştirmek üzereydi ve Hasan el-Vezzan elbette bu yüzden elçi diye gönderilmişti. Hem Hıristiyanlığı koruma, hem de kârlı Sahra ticaretinden pay kapma umudundaki İspanyollar Akdeniz kıyılarındaki şehirleri ele geçiriyor, şehir halkından haraç alıyor, güçlü toplarını yerleştirecek kaleler inşa ediyorlardı. Daha 903/1497'de, Fes sultanına ait Melilla'yı almışlardı. Korsanlıktan yetişme Pedro Navarro ve öteki kaptanlar 916/1510'da kıyıda bir dizi yerleşimi Kral Ferdinand'a sundular: Batıda Peñon de Velez'den (İspanyolların tahkim ettiği ve bugün hâlâ İspanya ile Fas arasında tartışma konusu olan Badis'in karşısında kayalık bir ada) ortada Becaye ve doğuda Trablus'a kadar uzanıyordu bu yerleşimler. Bu durumda, Cezayir sultanı Ferdinand'a haraç ödemeye razı oldu ve şehrin karşısındaki bir adayı, İspanyolların kalesi olarak kullanılmak üzere teslim etti. Ertesi yıl, Tlemsen'deki Zeyyani sultanı Ferdinand'a bağlılık yemini etti.

İspanyollara karşı direnişin önderliğini Midillili Müslüman korsanlar olan Oruç Reis (lakabı Barbaros) ve kardeşleri [Osmanlı kaynakları hepsini Babaoruçça diye anar –e.n.] yürütüyordu. Oruç, Tunus Sultanı Muhammed bin el-Hasan'ın desteğiyle, Tunus'un yukarısındaki Halkü'l-Vadi (La Goulette) ve Cerbe Adasında üslenerek tüccar gemilerine saldırmaya başladı –kârı sultanla paylaşıyordu– ve her fırsatta İspanyollarla savaştı. Cerbe'de, 917/1511'de, bir İspanyol saldırısını püskürttüğünde Hıristiyanlar büyük kayıp verdi –Kansu Gavrî'nin Kahire'de bu zaferi kutlayışından söz etmiştik. Tunus sultanı işte bu yüzden, yani İspanyolların adım adım ilerleyişi, diğer sultanların boyun eğişi ve Oruç'un başarıları nedeniyle Kahire'ye elçi göndermiş, ama elçi olasılıkla eli boş dönmüştü.[66]

Fes sultanı Hasan el-Vezzan'ı bu bölgelere gönderdiği sırada, Oruç ile kardeşi Hayreddin (Barbaros Hayreddin Paşa) Becaye'yi İspanyollardan geri almaya çalışıp başaramamışlardı ve Oruç Reis çatışmada bir kolunu kaybetmişti. Ne var ki yine saldırmayı planlıyorlardı. Muhammed el-Burtugalî anlaşılan elçisine her kapıyı çalması talimatını vermişti. Tlemsen'deki Zeyyani sarayı önemli bir duraktı. Burada el-Vezzan, ancak "en önemli saray mensuplarını ve görevlileri" kabul eden Sultan Ebu Abdullah Muhammed'in huzuruna çıktı. Sultan İspanyollara boyun eğmeden hemen önce gümrük vergisi almaya başlamıştı; Fesli diplomat yerel tacirlerin buna ne kadar kızdıklarının da farkındaydı. Bu vergiler ve Hıristiyanlara ödemek zorunda oldukları haraç çok geçmeden sultanın ardılına karşı bir ayaklanmaya ve Oruç Reis'in şehri ele geçirmesine yol açacaktı.[67]

Cezayir de mutlaka uğranması gereken bir duraktı. Burada, el-Vezzan yerel emirin Kral Ferdinand'a teslim oluş ayrıntılarını bir bir dinleyecekti, çünkü müzakereler için İspanya'ya gitmiş olan elçinin yanında kalıyordu. Yine burada, Hıristiyanlara ödenen haraç konusunda, özellikle de Endülüs'ten kaçanların ne kadar homurdandıklarını duymuştu. Birkaç ay geçti, Kral Ferdinand 1516'da ölünce şehir sakinleri İspanyol boyunduruğuna son vermek üzere Oruç'u Cezayir'e davet ettiler; Oruç Arap emiri öldürdü, kendini emir ilan etti ve adına sikke bastırdı. "İşte Barbaros'un saltanatı böyle başladı" diye yazmıştı el-Vezzan.[68]

Aslında, hikâyesinde anlattığı gibi, Hasan el-Vezzan Oruç Reis'le Cezayir zaferinden birkaç ay önce tanışmıştı. Oruç, Tunus sultanının verdiği birliklerle ikinci kez Becaye'yi geri almaya uğraşıyordu. İspanyol kalesini kuşattığı sırada, el-Vezzan onu ziyaret etmişti. Saldırı başarılı olmadı ve Oruç yakınlardaki Cicel yerleşiminde yeni bir ordugâh kurdu. Burada, Cicel sakinleri "kendi istekleriyle Barbaros'a teslim oldular". Kuşatma sırasında Fes'ten gelen elçi Oruç Reis'le bir tür anlaşmaya varmış olmalı –çünkü korsan reisi iki yıl içinde, kardeşiyle birlikte siyasi üssünü kurar kurmaz, İspanyollara karşı Vattasi sultanıyla ittifak kuracaktı. Bu anlaşmanın tohumları el-Vezzan'la Becaye'de 921/1515'te yaptığı görüşmede atılmış olmalı. El-Vezzan'ın oradan ayrılırken Oruç Reis hakkındaki düşünceleri karışıktı: Yerel Mağrip emirlerini katlettiği için "küstah ve vahşi" idi Oruç, ama İspanyollara karşı askeri mücadelesi çok etkileyici, yeni tebaasına fazla vergi bindirmemesi de övgüye değerdi.[69]

Diplomasi turunun son durağı "büyük" Tunus şehriydi. El-Vezzan Kahire'deki gibi medreseleri, çarşıları ve hamamları ziyaret etti, ama asıl görevi saraydaydı ve buradaki girift görevliler ağını iyice tanıdı. Tunus'un Hafsi sultanları iki yüz yıldır bilim ve sanatları himaye etmekle ünlenmişlerdi: Maliki fakihlerle dostluk kurmuşlar, cami ve medresede hadislerin araştırılmasını teşvik etmişler, âlimleri ve sanatçıları sarayda ağırlamışlardı. Hasan el-Vezzan'a gelince, o sırada hüküm süren Muhammed bin el-Hasan'ın ona "pek çok ayrıcalık" tanıdığını kabul ediyordu, ama sultanı fazla zevk düşkünü bulmuştu, etrafını köleler, kadınlar, müzisyenler ve şarkıcılarla çevirmişti. Söylenen şarkıların Endülüs etkisi altında oluşu Granada doğumlu diplomat için pek de önemli olmamıştı.[70]

Siyasi cephede, el-Vezzan saraydan yine belirsizlik içinde ayrılmış olmalı. Tunus sultanı, korsanların İspanyol gemilerine saldırmasına izin vermiş, Oruç Reis'in İspanyollara karşı seferlerini desteklemişti, ama Oruç kendi siyasi sınırlarını genişlettikçe tehdit oluşturmaya başlıyordu. Hafsi emirlerinden biri İspanyollardan yardım istemişti. Hafsi sultanı da onu izleyecek miydi acaba?[71]

El-Vezzan 922/1516 yılında bir ara İstanbul'a giden bir gemiye bindi. Fes sultanının "Yüce Türk Selim" ile ilişki kurup Hıristiyanlara karşı destek bulma arzusunda olduğunu varsayıyoruz.

* * *

El-Vezzan'ın daha önceki Kahire gezisi sırasında, Kansu Gavrî'nin I. Selim'e bir dostluk elçisi göndermesiyle Doğu Akdeniz'de güçler dengesi değişmişti. Selim neticede, İbn İyas'ın tahmin ettiği gibi "memleketini Avrupa'ya karşı savunma mücadelesine" girmemişti. Ordularını İran Şahı İsmail'e karşı göndermişti. Onu Hıristiyanlardan daha büyük bir tehlike oluşturmakla, "İslamiyeti ortadan kaldırıp Müslümanları yok etme" tehdidi savurmakla suçluyordu. Kansu Gavrî Sünni olduğu halde İstanbul'daki Sünni, Tebriz'deki Şii hükümdarın arasındaki dalaşta yan tutmayı reddetmişti; umudu savaşın hem Selim'e hem de İsmail'e felaket getirmesiydi. Osmanlıların 920 Ramazanı/1514 Ekiminde Şah İsmail'i ağır bir yenilgiye uğrattıkları haberi gelince Kansu Gavrî haklı olarak Selim'in bundan sonra kendi topraklarına sefer düzenlemesinden korktu. Gerçekten de, Osmanlı padişahı 921/1515'te Memluklara bağlı güneydoğu Anadolu'daki bir beyliği ele geçirdi, beyle vezirinin başla-

rını başarısının kanıtı olarak Kansu Gavrî'ye yolladı. Selim'in elçisine "Bu kelleler bana niye gönderildi?" diye öfkeyle sormuştu Kansu Gavrî. "Avrupa krallarının kelleleri mi bunlar?"[72]

Hasan el-Vezzan İstanbul'a vardığı sırada, I. Selim ile orduları Suriye'ye girmiş, üstün silahlarını Sultan Kansu Gavrî'nin Memluk ordularına çevirmişlerdi. İstanbul'da el-Vezzan, Selim'in casuslarının Kansu Gavrî'nin "sapkın" İsmail'e gönderdiği gizli ulakları ele geçirdiğini duymuş olmalıdır. Ayrıca Kansu Gavrî'nin ordusunun dağıldığını ve Halep'in kuzeyindeki Mercidabık'ta Recep 922/Ağustos 1516'da yapılan muharebede komutanlardan birinin ihanetine uğradığını, her şeyi kaybettiğini anlayınca kalp krizi geçirip muharebe meydanında öldüğünü de duymuş olmalı. El-Vezzan yine İstanbul'da Selim'in Şam'ı geçip Gazze'ye indiğini, Muharrem 923/Ocak 1517'de zafer alayıyla Kahire'ye girdiğini de duymuştur. Köle hükümdarların 267 yıllık saltanatı sona ermişti artık.[73]

Selim İstanbul'da yokken Fes elçisi padişahın İstanbul'daki vezirlerinden biri ve/veya saraydaki başka bir yetkili tarafından kabul edilmiş olmalı. El-Vezzan bu görüşmelerin ve törenlerin ayrıntılarını vermiyor, ama muhakkak ki Osmanlı sultanının çok geçmeden Vattasilere yakınlık göstermesinin zeminini, işte bu görüşmeler hazırlamıştı.[74]

El-Vezzan bundan sonra Mısır'daki değişiklikleri bizzat gözlemlemeye karar vererek Kahire'ye giden bir gemiye binmişti. Şehre, 8 Muharrem 923/31 Ocak 1517'den başlayarak Kahire sakinlerinin ve Memlukların dört gün boyunca katledilmelerini görecek kadar erken varamamış olabilir. Ama Osmanlı yeniçerilerinin Selim'in yasaklamasına rağmen Seyyide Nefise'nin türbesi gibi çok ziyaret edilen kutsal yerleri ve evleri yağmalayışına tanık olduğu muhakkaktır. Memluk yetkililerinin güya yargılandığını, hapsedildiğini, sonra da idam edildiğini öğrenmiş olmalı. Camilerde cuma vaazlarında Kansu Gavrî'nin değil de Selim'in adına hutbe okutulduğunu da işitmiş olmalı. Selim alayla Kahire sokaklarından geçerken kadınların pencerelerden çektikleri zılgıtları da duymuş olmalı. Kale'nin saraylarından mermerlerin sökülerek, bunların Selim'in aynen Kansu Gavrî'ninki gibi yaptıracağı medresede kullanılmak üzere İstanbul'a yollanmalarını fark etmiş olmalı. Birçok önemli kişinin, kadıların, hükümet yetkililerinin, Mağripliler dahil büyük tacirlerin, ileri gelen Yahudilerin, dükkân sahiplerinin ve yeni medreseyi inşa etmek

üzere marangozların ve taş ustalarının İstanbul'a gönderildiğini de duymuş olmalı. Selim bütün bu insanların gönderilişini teftiş ettikten sonra Cemaziyülevvel/Haziran ayında İskenderiye'den henüz döndüğünde, el-Vezzan onunla Reşid'de (Rosetta) karşılaşmıştı. El-Vezzan hem kendisinin hem de padişahın oradaki güzel hamamlara hayran olduklarını söylemiştir.[75]

Fesli diplomatın bütün bu olup bitenlere karışık duygularla baktığı anlaşılıyor. Onu esir alan İtalyanlara daha sonra "sultanın Suriye ve Mısır zaferlerini kutladığını" söyleyecekti, ama Afrika yazmasında Osmanlıların Kahire'yi ele geçirişinden söz ettiği birkaç yer elemle doluydu.[76] Belki de Reşid'de Selim ya da görevlilerinden biriyle resmi bir görüşme yapmıştı. Her halükârda, Osmanlı–Vattasi bağlantısı kurulmuştu artık.

I. Selim Mısır'a bir vali tayin ettikten sonra Şaban/Eylülde İstanbul'a döndü. Bu sırada Hasan el-Vezzan Nil'in yukarısına, Asvan'a doğru bir tekne yolculuğuna çıkıp yolda birçok iskeleye uğramışa benziyor. Dönüşte, Nil'in Kızıldeniz'e en yakın olduğu noktada yer alan zengin Kina şehrinde gemiden indi. El-Vezzan'ın belirttiği gibi tacirler ve hacılar buradan yola çıkıp çölü geçerek el-Kuseyr limanına gidiyor, sonra gemilerle Kızıldeniz'in güneyine, Mekke ile Medine'ye en yakın limanlara varıyorlardı.[77]

El-Vezzan da öyle yaptı. Kina, Mağrip'ten Mekke'ye hacca gelen Müslümanlar için özellikle önemli bir duraktı, Mağripli mutasavvıf Abdürrahim de Kina'da gömülüydü. Münzevi 12. yüzyılın sonunda Fas'taki Septe şehrinin yakınlarında doğmuş, Mekke'de yıllarca kaldıktan sonra Mısır'ın en saygı duyulan ermişlerinden biri olmuştu. İbn Battuta Kina'ya geldiğinde onun türbesini ziyaret etmişti; türbenin çevresinde dolaşıp dua edenlerin iyileştiğini duyup merak eden el-Vezzan da mutlaka öyle yapmıştır.[78]

"Kina'dan," diye yazmıştı el-Vezzan, "yazar çöl güzergâhından Kızıldeniz'e gitti, Kızıldeniz'i geçip Arabistan sahillerine, Yanbu ve Cidde limanlarına vardı." El-Vezzan Yanbu'dan Medine-i Münevvere'ye gitmiş olmalı, orada Peygamber'in türbesini, camiini ve ilk İslam gazilerinin kalıntılarının olduğu kabristanı büyük bir hayranlıkla ziyaret etmiş olmalı. Anladığımız kadarıyla oradan Mekke'ye gitmek için Yanbu'ya döndü, sonra deniz yoluyla peygamberin doğduğu yerden birkaç kilometre uzaklıkta olan Cidde'ye geçti. Eğer belli zamanlarda

yapılması gereken hac farizasını yerine getirmeyi umut ediyorduysa, 8 Zilhicce 923/23 Aralık 1517'de Kâbe'yi yedi kez tavaf edebilmek için varış gününü ayarlamış olmalıydı. Bundan sonraki beş gün boyunca ilahi varlığın bu âlemdeki merkezine uygun düşecek ibadeti yerine getirmesi gerekiyordu. Ziyaretinin yaratabileceği diplomatik olanakları da düşünmüş, Sultan Selim'in kısa bir süre önce Mekke Şerifi olarak onayladığı Bereket'in huzuruna kabul edilmeye çalışmış olmalı.

Her yıl olduğu gibi Kahire'den yola çıkan kervanla Kızıldeniz'in doğu kıyılarından aşağı inen binlerce olmasa bile yüzlerce hacıyı da görmüştü mutlaka. Deve sırtında Mısır'dan gelen ve artık muzaffer Osmanlıları temsil eden ünlü "mahmil" (ya da sürre) kervanın önünde gidiyordu. Mağrip'ten, Biladü's-Sudan'dan gelen gruplar da sık sık Mısır kervanına katılırdı; el-Vezzan da, bu çalkantılarla dolu yılda bile aralarındaki memleketlisi erkek ve kadınları selamlamış olmalı.[79]

Belki de el-Vezzan Kahire'ye dönmek için kervana katılmıştı; 28 Muharrem 924/10 Şubat 1518'de Kahire'ye gelen hacılar, yolculukta açlık, hastalık, develerin telef oluşu, durmadan yağan yağmur ve Bedevi saldırıları gibi dertlerle boğuştuklarını söylemişlerdi.[80] Belki de el-Vezzan bambaşka bir güzergâhı izleyerek yine Kızıldeniz'i geçmiş ya da Asir ve Yemen'de yolculuk etmiş olabilir. Belki İstanbul'a tekrar gitmiştir. Bildiğimiz, bize hiçbir ipucu bırakmadığı. Emin olduğumuz tek şeyse 924/1518 yazında Fes'teki efendisine dönmek için Kahire'den ayrılıp bir gemiye bindiği.

* * *

Hasan bin Muhammed el-Vezzan, diplomatik faaliyetleri ve saray hizmeti gereği iyi konuşmayı, dinlemeyi ve yazmayı, saray teşrifatını, ziyafet vermeyi ve hediye alıp vermeyi (Resim 21) biliyor olmalıydı. Afrika boyunca ve Yakındoğu'da yolculuk ettiğinde kurallar ve zevklerin değiştiğini görebilmesi, kendi davranışlarını da buna göre ayarlaması gerekiyordu. Diplomasinin birçok biçimi, Mağripli fakih, diplomat ve tarihçi İbn Haldun'un yüzyılı aşkın bir süre önce yazılmış otobiyografisinde tasvir edilenlere benzer. Kimlik belgelerinin artan önemi gibi meseleler, çok daha yakınlarda ortaya çıkmış olmalıdır. Yahudilerin özel bir ücret ödemek zorunda olduğu Sicilmase'nin güneyindeki Arap geçiş noktasından geçerken el-Vezzan'ın üzerinde de doğru dürüst kimlik yoktu; kervandaki Yahudilerden farkını belirtmek için dualar okuması gerekmişti.

Olağan hallerde üzerinde Sultan Muhammed el-Burtugalî'nin nişancısının hazırladığı bir geçiş tezkeresi ya da başka bir kimlik olurdu.[81]

El-Vezzan kimi zaman maiyetiyle birlikte, kimi zaman da bir iki hizmetkârla yolculuk ederdi; 921/1515'te Marakeş'e giderken yanında dokuz kişi, ayrıca hizmetkârlar vardı. Fransa kralının 918/1512'de Kahire'ye, Sultan Kansu Gavrî'ye gönderdiği elçinin elli kişilik bir maiyeti olduğu düşünülürse bu sayı azdı, ama Vattasi sultanının elinden gelen bu kadardı. Aynı yıl Memluk sarayına gelen Tunus elçisi huzura kabul edildiğinde, maiyeti İbn İyas'ın vakayinamesine geçecek kadar kalabalık değildi.[82]

El-Vezzan yolculukları sırasında yerel ileri gelenlerden birinin, imamın, fakihin evinde kalabilir ya da eğer varsa yabancıların kaldığı bir hana yerleşebilirdi. Büyük Atlaslar'ın yamacına kurulmuş bir şehirde, varlıklı bir Granada göçmeni, hemşerisi olduğu için el-Vezzan'ı sekiz refakatçisi ve onların hizmetkârlarıyla birlikte misafir etmekte ısrar göstermişti. Tlemsen'den Tunus'a giden kara yolunda el-Vezzan bazen hizmetkârlarına çadır kurdurur, geceyi orada geçirirlerdi. Bir emir ya da önemli bir görevliyle görüşme umudunda olduğu bir yere geldiklerinde el-Vezzan genellikle ev sahibinin konuğu olur, ya gençliğinde Büyük Atlaslar'daki aşiret reisine yaptıkları ziyarette ya da daha sonra Yahyaü't-Ta'fuft'la yaptıkları görüşmede olduğu gibi evinde veya Cezayir'de, eski İspanya elçisinin evindeki misafirliği gibi, emirin ayarladığı bir mekânda kalırdı.[83]

Bundan sonra elçi hükümdarın huzuruna kabul başvurusunu yapardı. Her sarayın özel bir teşrifatçısı olurdu. "Sultanın [Fes] teşrifatçısı var," diye yazmıştı el-Vezzan, "sultan birini huzuruna kabul ederken bu teşrifatçı ayaklarının dibine oturur, sınıf ve itibarlarına göre ziyaretçilerin nerede duracaklarını, ne zaman konuşacaklarını belirler." Tlemsen, Tunus ve Kahire'de benzer teşrifatçılar vardı; Askiya Muhammed'in Gao ve Timbuktu'daki saraylarında *koray-farma* –"beyazlardan sorumlu kişi"– Araplar ve Berberiler ile Mağrip'ten gelen elçilerle ilişkiler konusunda uzmanlaşmıştı.[84] Elçi, hükümdara saygı göstermenin kurallarını, eğer bilmiyorsa, bu teşrifatçıdan öğrenirdi: Atlaslar'daki kabile reisinin sadece eli öpülecek; Fes sultanının ayağının altındaki yer öpülecek; Kahire'deki Memluk sultanının önünde üç kere yerlere kadar eğilinecek ve halısının önündeki yer öpülecek; Biladü's-Sudan'daki Songay imparatorunun önünde diz çökülecek ve başa toz toprak serpilecek.[85] Elbette,

elçinin ve maiyetinin huzura çıkarken ne giyecekleri çok önemliydi; bu kıyafetler hem elçiyi gönderen hükümdarın onurunun, hem de huzuruna çıkılan hükümdara gösterilen saygının işaretiydi. İbn İyas Memluk sultanının kabul ettiği diplomatların giysileri özellikle ihtişamlıysa vakayinamesine kaydederdi. Ülkeden ayrılan elçiye hil'at, yani süslü bir kaftan hediye edilirdi.[86]

Hükümdarın elçilere yemek gönderişi gibi, hediye değiş tokuşu huzura kabulden önce başlayabilirdi. İbn Battuta 753/1352'de Mali sultanının "konukseverlik hediyesi" olarak gönderdiği beş para etmez yemeği görünce hayal kırıklığına uğramıştı; Fransa elçisi ile maiyeti 918/1512'de Kahire'ye geldiklerinde Sultan Kansu Gavrî derhal onlara birkaç koyun göndermiş, onlar da karşılık olarak kaz palazları, piliçler, yağ, şeker, bal ve meyve göndermişlerdi.[87] El-Vezzan, amcası onu Büyük Atlaslar'daki dağ köyünün reisine gönderdiğinde yapılan hediye değiş tokuşunu çok sonraları bile hatırlamıştır. Amcasının adına reise Fas işi bir çift üzengi, usta işi mahmuzlar, altın iplikle işlenmiş biri tavus mavisi, diğeri gök mavisi iki ipek kordon, ayrıca bölgede çok revaçta olan, Mağripli ermişlerle din adamlarının yaşamlarını anlatan henüz ciltlenmiş, enfes bir hatla çalışılmış bir elyazması vermişti.[88] Amcasının reis için yazdığı methiyeyi ve "sözcüklerden oluşan küçük bir hediye" olarak kendi yazdığı şiiri sunmuştu. Reis karşılık olarak amcaya 800 altın sikke, üç köle ve bir at, el-Vezzan'a 50 altın ve bir at, iki hizmetkârına onar altın vermiş, Timbuktu'dan ayrılırken başka hediyeler de sunacağına söz vermişti.[89] Tahminen bu karşılaşma Fes sultanı ile dağ emiri arasındaki iyi niyet ilişkisini de pekiştirmişti.

Hediye alışverişi methiyeler kadar hoş karşılanmayacak mesajların da aktarılabilmesini sağlayacak bir nezaket ve yakınlık çerçevesi kuruyordu. Kahire'de Osmanlı elçisi 920/1514'te Kansu Gavrî'ye kürkler, kadifeler, gümüş kupalar, erkek köleler sunmuştu, ama resmi mektubu Sultan Selim'in giriştiği seferler konusunda ürkütücü haberlerle doluydu.[90] Hasan el-Vezzan el-Burtugalî'ye tâbi Faslı kabile reisleri ya da rakip emirleri ziyaret ettiğinde, hediyelerin yanı sıra hiç hoş olmayan mesajlar da getirmiş olmalıydı.

Diplomatik mesaj, içeriği ne olursa olsun, incelikli bir dille yazılmalı, latif bir üslupla sunulmalıydı. Resmi mektuplar Fes'teki nişancının dairesinde, çoğu zaman da Mağrip'te çok revaçta olan kırmızımsı ya da

pembemsi kâğıda yazılırdı. Önemli kişilere hitap ederken kullanılması âdet olan yüceltici kalıplarla yazılan bu mektuplar ayrıca baştan sona dini çağrışımlarla yüklü olurdu. Mesaj Mağribi üslubundaki en güzel hatla kaleme alındıktan sonra, (el-Vezzan'ın deyimiyle) "sadık nişancı" Vattasilerin daha önceki hanedanlardan tevarüs ettiği bir kalıpla ve sultanın alametiyle mektubun gerçekliğini tasdik ederdi. Mektup bundan sonra nişancı tarafından mühürlenir ve içindekilerin görünmemesini sağlamak üzere sıkıca katlanırdı.[91]

Hasan el-Vezzan bizzat nişancının dairesinde çalışmamıştı, ama bir bîmarhanede birkaç yıl kâtiplik yapmış, diplomatik görevleri sırasında da kendisinden sık sık mektup yazması istenmişti. Hatta 915/1509'da, Büyük Atlaslar'daki Tefza'da –sultanın gönderdiği komutanın onayıyla– asi kasaba halkının sultanın emirlerine karşı çıkmaktan vazgeçmesini sağlamak için Fes sultanı adına sahte bir mektup bile düzenlemişti.[92] Dolayısıyla mektup yazma, diplomatik dil kullanma ve hat geleneğinin bütün o karmaşık güzelliğine aşinaydı.

Resmi mektuplaşmalar ve raporlarda hemen daima o çok değer verilen, yüzyılların kafiyeli nesri (*seci*) kullanılırdı; belirli bir vezni yoktu bu ritmik dilin, ama harf ve telaffuz benzerlikleri, ses yinelemeleri ve zaman zaman da kafiyelerle dolu olurdu. İbn Haldun bu tür diplomatik mektupların örneklerini otobiyografisinde vermişti, kendisi de kullanırdı; Granada'dan gelen bir mektubu yanıtlarken bu kez seci kullanmaya cesaret edemediğini, çünkü bu sanatta yazarın düzeyine asla erişemeyeceğini söylemişti.[93] El-Vezzan kuşkusuz diplomatik mektuplarını kafiyeli nesirle yazmıştı (aslında İtalya'da bile önemli Arapça mektupları yazarken seci kullanıyordu), ziyaretleri sırasında hükümdarlar için yazıp okuduğu vezinli şiirler ise methiye formundaydı.[94]

Yolculukları boyunca ortak konuşma dili Arapça idi; Arapçayı bazı hükümdarlar ve nereye giderse gitsin karşılaştığı kendisi gibi fakihler bilirdi. Arapça konuşma dili şehirlerden köylere, bölgeden bölgeye biraz farklılaşsa da, el-Vezzan işini tercümansız halletmişe benziyor. Yolculuktan ticarete, ticaretten diplomasiye dönüp durmak, el-Vezzan gibilerine dil değiştirme esnekliği vermişe benziyor. Rif dağlarında belki yerel Berberi dilini kullanmıştır, bu dili de babasının bağlarında geçirdiği dönemlerde kapmıştı herhalde.[95] Yetkililerin sadece başka Berberi dillerini (bu diller kendi içinde Arapça kelimelerin kullanılma düzeyine göre farklıla-

şırdı) ya da Sahraaltı dillerini bildiği şehirlerde ve saraylarda, el-Vezzan tercüman aracılığıyla iletişim kurardı. Tercümanlık yapanlar insanı şaşırtacak kadar yaygındı: el-Vezzan'ın Büyük Atlaslar'daki aşiret reisi için yazdığı methiyeyi, bir kâtip hem dinleyip hem de çevirmişti; Sahra'da, göçebe Sanhace aşiretinin reisiyle birlikte gezen bir tercüman, bir çöl şöleni sırasında el-Vezzan ve yoldaşlarına tercümanlık yapmıştı.[96]

Hasan el-Vezzan söz ve yazı hünerleriyle gururlanır, iyi şiir duyarsa zevkle dinler, beceriksiz elçilerle dalga geçerdi. Küçük Atlaslar'ın yoğun nüfuslu dağlık bölgesindeki bir aşiret reisini hatırlıyordu: Bu reis "yüce dostu" Fes sultanına yüz Siyahi köle, on hadım, on iki deve, bir zürafa, on devekuşu, on altı misk kedisi, esmeramber, misk, 600 antilop derisi, hurma, Habeş karabiberi ve daha neler neler göndermişti. Bu zengin hediyeleri getiren elçi "kısa boylu, şişman, kapkara ve kaba saba konuşan" biriydi. Reisin mektubu "eski hatiplerin üslubunda" acemice yazılmıştı, elçinin konuşması daha da beterdi. Hazır bulunanlar gülmemek için ellerinden gelen gayreti göstermişlerdi; sultan yine de elçiye zarafetle teşekkür etmiş, onu ve kalabalık maiyetini nezaketle kabul buyurmuştu.[97]

Elçilerin yaşamı yalnızca törenler, nutuklar ve kurnazca gözlemlerden ibaret değildi. Entrikalar, tehlikeler ve ihanetlerle dolu olabilirdi. İbn Haldun danışman, kâtip, elçi ve kadı olarak hizmet vermesi için Endülüs'ten Suriye'ye kadar birçok rakip hükümdardan meth ü senâlarla dolu davetler aldığını, bazen taraf değiştirdiğini, bunun da en azından bir kere hapsedilmesine yol açan tehlikeli bir iş olduğunu anlatır. El-Vezzan'ın zamanında işler belki daha da kötüydü. 921/1515'te Kahire'deki Memluk sarayının elçileri Sultan Selim'e hoşlanmayacağı mektuplar götürmeye korkar olmuşlardı, zira Selim onları öldürtebilirdi. Nitekim ertesi yıl, Selim Memluk topraklarını istila etmeye hazırlanırken Kansu Gavrî'nin elçisini zincire vurdurmuş, aşağılayıcı giysiler giydirip yaşlı bir eşeğe bindirerek ülkesine geri göndermişti.[98]

El-Vezzan böyle olayları mutlaka duymuş olmalıydı, ayrıca İslami siyaset dünyasında ittifakların birden değiştiğini, hatta Hıristiyan hükümdarlardan bile yardım istendiğini gözlemlemişti. Kendisine de ayartıcı teklifler geldi mi, söylemiyor. En azından Fes sultanından başka Müslüman hükümdarlara da hizmet etmişti. Fas'ta Sadilerin şerifine köle kadın satın aldığını görmüştük, ama Tlemsen'deki Zeyyani sultanı için kolları sıvadığı önemli bir olay daha vardır.

Bir din adamı Tlemsen'den iki günlük mesafede kendini şeyh ilan etmişti. Karıları, cariyeleri ve çocuklarıyla çevrili olarak müritlerine gündelik dualarında Allah'a yakarmak için kullanacakları özel adları öğretiyordu. (Anlaşılan, Kuran'da sözü geçen ya da İslami geleneğin kabul ettiği Allah'ın 99 ismine [Esmaü'l-Hüsnâ] gramer ya da etimolojideki kelime oyunlarıyla ekler yapan bazı mutasavvıfların izinden gitmekteydi.) Müritleri ise karşılık olarak şeyhin topraklarını ekip biçiyor, hayvanlarına bakıyor, adama sadaka yağdırıyorlardı. Ne var ki bu paranın bir meteliği bile vergi olarak Zeyyani hazinesine gitmiyordu. Üstelik el-Vezzan'ın dediğine göre, şeyhin artan ünü "Tlemsen sultanını titretmekteydi". Oruç Reis'in Hıristiyan karşıtı mücadelesini ve uzlaşmacı sultan aleyhindeki siyasi emellerini tercih edecek türden bir şeyh olabilirdi. El-Vezzan şeyhe üç günlük bir ziyarete gitti ve neyse ki adamın kimseye bir şey öğretemeyecek bir "büyücü"den başka bir şey olmadığı kanaatine vardı.[99]

* * *

Kuzey Afrikalı elçiler katı bir programa tâbi değildiler, nitekim el-Vezzan bazen görevli olduğu işi bırakıp başka faaliyetlerde bulunabiliyordu. Uzlaşma sağlayacak kişinin olmadığı topluluklarda en azından iki kere kadı rolünü üstlenmiş, davaları Mağrip'te yaygın olan Maliki mezhebinin kurallarına göre çözüme bağlamıştı. Sultan tarafından resmen kadı ilan edilmiş olmasa bile, el-Vezzan kendi hukuk âliminden aldığı, belirli kitapları hatmetmiş ve başkalarına da öğretmeye yetkili olduğunu belgeleyen "icazet"i yanında taşımış olmalıydı. Bu belge ya da fakih oluşu, Büyük Atlaslar'daki ırak bir köyün sakinleri için yeterliydi. Anlaşmazlıkları çözmeden ve yapılanları kayda geçirmeden bırakmazlardı onu; kuru toprakta dokuz gün uyuduktan sonra, soğan, sarımsak, bir iki piliç ve götüremeyeceği yaşlı bir keçiyle ödüllendirilirdi. Tlemsen emirliğinde, sultanın ya da savaş halindeki Oruç Reis'in bir memur bile bırakmadığı bir şehirde, iki ay boyunca davalara bakmış, şehir sakinlerinin gösterdiği saygıdan ve cömertçe verdiği paradan çok hoşlanmıştı. Sonra Fes'teki efendisine sadakat göstermesi gerektiğini hatırlayarak Tunus'a doğru yola revan olmuştu.[100]

El-Vezzan'ın yolculuklarında keşfedilecek ne çok şey vardı. Erken bir tarihte, "delikanlılığı"nda yaptığı bir yolculukta –muhtemelen amcasıyla Timbuktu'ya giderken– Sanhace Berberilerinin sürülerinden birindeki

bir çöl koçuna binmeye kalkmış, koçun üstünde 400 metre kadar kalmayı becermişti.[101] Daha ağırbaşlı zamanlarında, gençlik merakını, Fes Sultanlığı'ndaki mezar kitabelerini araştırma merakını sürdürmüş, Rabat yakınlarında, Şalla şehrinde yer alan Merini sultanları ile eşlerinin türbesindeki mezar taşlarını hayranlıkla seyredip kayda geçirmişti (Resim 17). Tunus yakınlarındaki tepelerde gördüğü harabelerde Latince yazıtları incelemiş, Müslüman olmuş bir Sicilyalının yardımıyla da deşifre etmişti. Daha güneydeki mezarlıklarda bulduğu kitabelere ve eski madalyonlardaki resimlere anlam vermekte kimseden yardım alamadığı için çok üzülmüştü.[102]

Bir de güzergâhı üzerinde kendisini ağırlayanların kütüphaneleri vardı: Marakeş'in batısındaki Haha bölgesinde yer alan bir Berberi dağ kasabasında, zengin bir ileri gelene ait Afrika tarihi vakayinameleri; Cezayir'de, şehrin Kral Ferdinand'a gönderdiği elçi tarafından Valencia'da satın alınmış yüzlerce Arapça elyazması. Haha'daki bir başka şehirde, kendisi de Arap olan bir imam, el-Vezzan'ı evinde neredeyse bir ay tutmuş, belagat üzerine bir Arapça yazmayı ona yüksek sesle okumuştu.[103] Timbuktu'daki yazma koleksiyonları ve Kahire'deki muazzam medrese kütüphanelerinde ne servetler gördüğünü ancak hayal edebiliriz.

El-Vezzan her yerde tartışmalara katılıyor, sorular soruyor, yanıtları dinliyordu. Yıllar sonra, Büyük Atlaslar'ın batı ucundaki bir dağ kasabası olan Ayt Davud'daki bir sohbeti hatırlayacaktı. İslamiyeti kabul etmiş Yahudilerin torunları olan kasaba sakinlerinin hukuk bilgisi muazzamdı ve gece geç vakitlere kadar tartışıyorlardı. Birine el-Vezzan da tanık olmuştu: Halkın ihtiyacı için "ahbâs"ı ("evkaf"a Mağrip'te böyle denirdi) satmak caiz miydi? Vattasilerin askeri ihtiyaçları uğruna Fes medreseleri vakıflarının mülklerini satmasına çok canı sıkılan el-Vezzan, Büyük Atlaslar'daki bu tartışmayı ilgiyle izlemişti.[104]

Geçmişin siyasi ve yerel olayları hakkındaki bilgiye gelince, el-Vezzan doymak bilmiyordu. Haha'da, es-Seyyaf'ın eski müritlerine 15. yüzyılda Vattasilere karşı çıkan bu asinin öğretileri ve rezaletlerle dolu hayatı hakkındaki ayrıntıları sormuştu. Es-Seyyaf bir zalime dönüşmüş, üvey kızıyla yattığını gören karılarından biri tarafından hançerlenmişti. El-Vezzan'ın Safi'deki siyasi çatışmalara katılanlardan öğrendiğine göre, kavga "ka'id"in (şehir yöneticisi) kızı babasının rakibine âşık oldu-

ğunda başlamış, Portekizliler ikiye bölünen ahali üzerinde tam otorite kurduğunda sona ermişti. Bu hikâye daha sonraki yazılarından birine, "tarafgirliğin ve bir kadının Haha diyarını, halkını ve dinini nasıl mahvedebileceğini göstermek üzere" girecekti.[105]

El-Vezzan gündelik olayları da merakla izliyordu. Yaşlı bir Yahudi'den öğrendiğine göre, Atlas Okyanusu kıyısındaki bir kasabanın kumsalına bu kadar çok ölü balina vurmasının sebebi, Yunus aleyhisselâmın tam orada kusması değil, kıyıdan üç kilometre açıkta bıçak keskinliğindeki mercan kayalarının olmasıydı. Atlas dağlarında, yiyen erkeğin cinsel gücünü artıran *Sarmak* bitkisine dair hikâyeler dinlemişti. Hatta bitkinin üstünden geçseler bile erkekler sertleşir, kızlar bekâretlerini yitirirlermiş. (El-Vezzan bundan kuşkuluydu, hikâyenin gerçek bir cinsel birleşmeyi gizlemek için uydurulduğunu söylüyordu.) Draa çölünde çeşit çeşit hurmanın fiyatlarını, Timbuktu'da Mağrip elyazmalarının canlı ticaretini, Gao'daki pazarda köle fiyatlarını, Nil'deki bir kasabada birçok yevmiyeli işçinin çalıştığı bir şeker imalathanesi kurma hakkı karşılığında sultana ödenen vergiyi tartışmıştı. Kahire'deki bir sokak çalgıcısından devesine tefle dans etmesini nasıl öğrettiğini dinlemişti.[106]

İster atların geçtiği bir dağ patikasında, bir çöl kervanında olsun, ister Akdeniz'i geçen bir teknede, Hasan el-Vezzan heybelerinde daima kitaplar ve yazı malzemesi taşırdı. Gerçekten de, "rıhle"de, yani seyahatlerde araştırmak ve kaydetmek eski ve önemli bir İslam geleneğiydi. Bir gece geç vakit Nil'den yukarı, Kina'ya tekneyle giderken el-Vezzan herkes uyuduktan sonra bile kamarasında "kandil ışığında" çalışmıştı.[107]

Bütün bunlar 924/1518 yazında, Kahire'den Fes'e dönerken bindiği gemiye Hıristiyan korsanlar saldırıp onu esir aldıklarında bitti. Yolculuklarla ve doymak bilmez bir merakla geçirdiği hayatı yeni bir yön alacaktı.

2. Bölüm

Darü'l-Harpte Yaşamak

Hasan bin Muhammed el-Vezzan Akdeniz'deki Hıristiyan korsanlardan uzun zamandır korkuyordu. Daha önce, Kahire ile Tunus arasındaki bir yolculuğunda, Doğu Akdeniz'de Hıristiyanlığın gücünü ayakta tutan Sicilyalılar ya da Rodos Şövalyeleri saldırırsa diye kuşkulanıp durmuştu. Fas'ın Badis limanının batısında balık tutan Berberiler İspanyol korsanlardan öyle ürkerlerdi ki bir gemi direği gördükleri anda kıyıya çıkıp Rif dağlarında saklanırlardı. Nitekim el-Vezzan'ı esir alan Akdeniz sularında çok iyi tanınan bir İspanyol, Don Pedro de Cabrera y Bobadilla idi.[1] El-Vezzan'ın bindiği geminin nerede ele geçirildiği hakkında rivayet muhteliftir. Daha sonra, editörü Ramusio ve Doğu'yla ilgilenen araştırmacılar olayın Kahire–Fes güzergâhında makul bir durak olan Cerbe açıklarında cereyan ettiğini söylemiş; bir papalık kâtibiyse yüzlerce mil doğuda, Rodos yakınlarında olduğunu bildirmiştir. Venedikli gözlemcilere göre, Bobadilla 1518 Haziranında içinde "60 Türk" olan bir Ragusa gemisini zaptetmişti; el-Vezzan belki de bu "Türkler"den biriydi.[2]

Her neyse, esirler ele geçirildikten sonra korsanın gemisi ağır ağır yol almış, birkaç yıl önce İspanyolların ele geçirdiği Trablus'ta demirlemişti; el-Vezzan orada yeni tahkim edilmiş kaleyi görmüş, muhtemelen de bir süre orada hapsedilmişti. Gemi Rodos'ta ve başka adalarda da demir atmıştı. Bu arada, Bobadilla bütün korsanların yaptığı gibi esirlerini sorguya çekip hangisi için fidye isteyebileceğine, hangisini köle olarak satacağına karar veriyordu. Hasan el-Vezzan'ın kim olduğunu öğrenince ne sevinmiştir kim bilir! Korsan, Osmanlılarla bağlantıları olan Kuzey Afrikalı bir elçinin ne kadar önemli olduğunu kolaylıkla kavrayabilirdi; kendi ağabeyi Roma'da oturan ve Papa'nın yakını olan Salamanca piskoposu değil miydi?[3] Diplomatın haberi muhakkak ki militan Rodos Şövalyeleri'nin de kulağına gitmişti. Hıristiyan inancı-

nın Akdeniz'deki "kahpe düşmanları" hakkında istihbarat toplayan bu şövalyeler papalık için korsanlık da yaparlardı; el-Vezzan'ı bir işe yaratması için Bobadilla'yı onlar teşvik etmiş olmalılar. Bobadilla, el-Vezzan ile heybesindeki yazıları Papa X. Leo'ya hediye etmeye karar vermişti; bir gözlemcinin dediği gibi, sunulan bu "adak" korsanın bazı aşırı günahlarının bağışlanmasını sağlayacaktı. Ele geçirilen diğer birkaç Müslüman ise önemli kardinallere hediye edildi.[4]

Ekim 1518'in sonuna doğru, Müslüman bir diplomatın ele geçirildiği dedikodusu Roma'da ağızdan ağıza dolaşmaktaydı, ama efendisinin hangi sultan olduğu pek belli değildi. (Belki de el-Vezzan bu karışıklığı kendi yaratıyordu.) Roma'daki bir Fransız rahip, "Büyük Türk'ün Tunus kralına gönderdiği Türk elçi"nin yakalandığını yazmıştı. Yine Roma'daki Venedik temsilcisi ülkesine gönderdiği raporda, "Tlemsen kralının *orator*'unun [İtalya'da elçilere genellikle *orator* denirdi]" papa tarafından sorguya çekildiğinde, Türk sultanının sarayında "Suriye ve Mısır'daki zaferlerini" kutlamak için bulunduğunu söylediğini yazmıştı. Kasım sonlarında Vatikan'daki kütüphaneci doğrusunu bulmuş, "Castel Sant'Angelo'da mahpus Fes kralının *orator*'u fakih Hasan'a" (*assem facchi, oratoris regis fezze*), bir elyazması verdiğini söylemişti.[5]

Castel Sant'Angelo yüzyıllardır Vatikan'ın kalesi olarak kullanılan eski bir binaydı; surları ve kuleleri kısa bir süre önce tahkim edilmişti, zindanlarında uzun zamandır papalığın ve Hıristiyanlığın düşmanları kalıyordu (Resim 23). El-Vezzan boy hedefi olan mahkûmların indirilip bırakıldığı "Sammaraco" ya da "Sammalò" denen korkunç çukuru ve ta aşağılardaki ışıksız rutubetli hücreleri duyunca tir tir titremiş olmalıydı. Bir yıl kadar önce Fra Bonaventura da orada küflenmeye bırakılmıştı; bu rahip X. Leo'nun öleceği, İtalya'nın Türkler tarafından işgal edileceği kehanetinde bulunmuş, kendisini "Meleklerin Papası" ve "dünyanın kurtarıcısı" ilan etmiş, Fransa kralının Tanrı'nın aracısı olarak Türklere Hıristiyanlığı kabul ettireceğini söylemişti.[6]

El-Vezzan belki Bonaventura'nın kehanetlerini ve beş kardinalin 1517'de papayı zehirlemek için komplo kurduklarını işitmişti. Kardinallerden ikisi ile hempaları Castel Sant'Angelo'da hapsedilmiş, yargılanmış ve işkence görmüşlerdi; idam edilenlerin kafaları hâlâ kale surlarında duruyordu. Komplonun lideri olduğu söylenen Kardinal Petrucci'nin bir Siyahi Müslüman köle –"korkunç kuvvetli bir dev"– tarafından hüc-

resinde ipek bir kordonla boğdurulması emredilmişti; bir kardinal için halkın gözü önünde bir Müslüman eliyle öldürülmenin son derece utanç verici olduğu düşünülürdü.[7]

Castel Sant'Angelo'da geniş daireler, şapeller, papanın hazine odaları da vardı, X. Leo zaman zaman, özellikle sıcak yaz aylarında kaleyi Vatikan Sarayı'na tercih eder, burada yemek yer, uyurdu. Pencerelerinden önemli törenleri seyrederdi; Raffaello'nun tasarımını yaptığı bir sahnede müzikli oyunları seyrederdi; suyu çekilmiş kale hendeğinde ve burçların altında oyunlar, yarışlar, 1519 karnavalındaki portakal atma turnuvası gibi eğlenceler düzenlerdi.[8] Zindandaki el-Vezzan bütün bunları seyretmiş olamaz, ama belki de dedikodusunu duymuştu.

Her halükârda, ya Sammaraco çukurunda ya da gün görmez bir zindanda tutuluyordu el-Vezzan. Eski diplomat, daha sonra Castel Sant'Angelo'ya hapsedilecek olan kuyumcu Benvenuto Cellini gibi bir süre serbestçe hareket edebilmişti belki. Gardiyanlarla ve diğer mahkûmlarla sohbet edebilen, bir atölye kuran Cellini "[Kale kumandanı] serbestçe dolaşmama izin verdi" diye yazmıştı.[9] El-Vezzan da, 1518'de kaleye gelişinden bir ay sonra Vatikan Kütüphanesi'nden Arapça yazmalar ödünç alacak kadar iyi muamele görmüştü. On beşinci yüzyıl ortalarında Papa V. Nicolaus'un dini ve ilmi ilgileri sayesinde başlatılan ve o dönemde X. Leo tarafından da teşvik edilen Vatikan Arapça yazmalar koleksiyonu fazla geniş değildi, ama el-Vezzan'ı meşgul etmeye yetiyordu. Kasımda, bir sütunun tepesinde oturan Suriyeli münzevi Aziz Simeon Stylites'in yaşamını okudu; Aralıkta, bir zamanlar Tanrı Serapis'e tapan, sonra doğu manastır sistemini kuran Mısırlı Aziz Pakhomios'u; Teslis ve başka öğretiler hakkında bir yazmayı; Yahudilerin Hıristiyan öğretilerine karşı çıkışının çürütülüşü hakkında bir yazı okudu. 1519 baharında doğu Hıristiyanlarının (Maruniler, Yakubiler, Nasturiler) inancı, Yahudilerin ve Müslümanların hataları hakkındaki elyazmalarını ve *Makâsidü'l-Felasife*'yi (Filozofların Maksadı) okumuştu. Bu sonuncusu büyük filozof–ilahiyatçı el-Gazalî'nin ilk eserlerindendi ve Arap Yeni Platonculuğunu anlatıyordu. Hıristiyan bilginlerce 12. yüzyıldan beri kısaltılmış haliyle bilinen bu eser Vatikan'da tam metin olarak vardı; Mısır'dan gelmişti ve Vatikan'daki birkaç Arapça İslami kitaptan biriydi. Anlaşılan X. Leo fakihin artık kendi kültüründen bir yazarın eserini de okuyabileceğini düşünmüştü.[10]

El-Vezzan bir yandan da herhalde İtalyanca ve Latince dillerinde bildiklerini gardiyanlarıyla, kaledeki askerlerle ve diğer mahpuslarla (el-Vezzan'dan hemen sonra Romalı müflis bir bankacı bir hücreye kapatılmıştı[11]), ayrıca Vatikan kütüphanecisiyle ve bizzat X. Leo'yla sohbet ederek geliştiriyordu. Gördüğümüz gibi, İspanyolcanın bir versiyonunu muhtemelen çocukluğundan biliyordu, ama Latin harfleriyle değil Arap alfabesiyle (*aljamiado*) yazıyordu herhalde. Sultan Muhammed el-Burtugalî'den öğrendiği biraz Portekizcesi vardı belki; Fes ve Tunus'ta Ceneviz ve diğer İtalyan tacirlerinden birkaç İtalyanca kelime de öğrenmiş olabilirdi. Hem onlardan, hem de Kahire'de tanışmış olabileceği diplomatlardan, ayrıca Akdeniz'deki gemi yolculuklarında karşılaştığı gemici ve yolculardan Akdeniz'in limanlarında konuşulan Arapça ve İtalyanca kelimelerle dolu *lingua franca*'sını da kapmıştı muhtemelen.[12]

Şu halde onun İtalyancasını Sant'Angelo'nun yaşlı komutanı Giuliano Tornabuoni, Saluzzo piskoposu ve piskopos gibi Floransalı olan X. Leo'nun yanında çalışan görevliler ve hizmetkârlarla nasıl geliştirdiğini gözümüzün önünde canlandırabiliriz. Tornabuoni'nin, başka birçok konunun yanı sıra bir yıl önce hapsedilen, gardiyanlığını yaptığı kardinaller hakkında anlatacağı çok şey vardı. Bir de o sırada Vatikan kütüphanecisi olan, birçok konuda bilgi sahibi Dominiken rahip Zenobi Acciaiuoli vardı; el-Vezzan'a bazen kale komutanıyla yazmalar gönderir, bazen de kendisi getirirdi. Böylece hem el-Vezzan için Latincesini geliştirme fırsatı, hem de Hıristiyanlığın yenileneceği kehanetiyle ilgilenen Acciaiuoli için bir Müslüman'la yüz yüze konuşma fırsatı çıkmıştı. Anlaşılan kütüphaneci, fakihin geri verdiği yazmaların üzerine Arapça bir cümle yazmasına aldırış etmiyordu: "Elhamdülillah. El-Hasan bin Muhammed el-Fasi, Allah'ın kulu, bu kitabı okudu."[13]

Bir süre için en önemli muhatabı X. Leo olmuştu. Görüşmeleri el-Vezzan'ı çok etkilemiş ve ürkütmüş olmalıdır; bir zamanlar Sultan Selim'in huzurunda durmuş olan el-Vezzan şimdi de Hıristiyanların manevi hükümdarının karşısındaydı. Papanın zengin ve güçlü Lorenzo de' Medici'nin oğlu olduğunu bildiğini varsayıyoruz; sanatçıları, bilginleri ve gözdelerini himaye eden Leo'nun papalık hazinesini epeyce sıkıntıya soktuğu hakkında da bir fikri vardı herhalde. Müslüman mahpus, 1518 sonbaharında Leo'nun kardinallerinden birinin kuzeyde, Augsburg'da Martin Luther adında birini beyhude yere de olsa, sapkın fikirlerinden vazge-

çirmeye çalıştığını muhtemelen duymamıştı.[14] (Gerçekten de, Luther'in itaatsizliği o sırada hâlâ yerel bir Alman sorunu olarak görülüyordu.)

Ama el-Vezzan papanın İslamiyete karşı tutumunun mutlaka farkındaydı. 1513'te papalık makamına getirildiğinden beri Leo kendini Türklere karşı bir Haçlı seferi düzenlemeye ve bütün Müslümanları Hıristiyan yapmaya adamıştı. Ocak 1514'te onu Portekiz Kralı Manuel'in "Afrika'nın Fas (Marochius) denen bölgesinde kâfirlere karşı" kazandığı zaferler münasebetiyle özel ayinler yönetirken görüyoruz. İki ay sonra Portekiz'den gelen muhteşem bir alay Roma'ya varmış, papaya Manuel'in fethettiği yerlerden hediyeler ve andaçlar getirmişti. "Libya, Moritanya, Etiyopya, Arabistan, İran ve Hindistan'dan" getirilen kuşlar ve hayvanlar, mücevherler içindeki Portekizli elçilerle birlikte sokaklardan geçiyordu, ama seyircileri, kardinalleri ve papayı asıl şaşırtan Hindistan'dan getirilen beyaz fildi; sırtında gümüş bir kuleyle yürürken iki Müslüman bakıcısının emirlerine uyarak hortumuyla kalabalığı selamlıyordu; bakıcılardan biri bir Siyahi "Mağribi", diğeri ise "Saraken" el-Farab idi. El-Farab filin bakıcılarından biri olarak papalık sarayının yakınındaki bir binada ve Castel Sant'Angelo'da kalmayı sürdürdüyse de fil, mahpus peygamber Bonaventura'nın kehanetinde söylediği gibi, Haziran 1516'da öldü. Filin mezar kitabesini bizzat papa yazmıştı: "Bu koca tepenin altında yatıyorum ben / Doğu'yu fetheden Kral Manuel'in / Papa X. Leo'ya tutsak gönderdiği / kudretli fil."[15]

İki yıl sonra Fesli tutsak, Castel Sant'Angelo'ya geldiğinde beyaz fili duymuştu kuşkusuz. O sırada, X. Leo İslama karşı mücadelesini iyice artırmıştı. Sultan Selim'in Mısır'ı fethinin hemen öncesinde Roma'da korku kol geziyordu; papanın teşrifatçısının bildirdiğine göre, 1517–18 kışı boyunca hem Roma'da hem de başka yerlerde çakan şimşekler ve başka alâmetler Türk istilasının habercisi kabul edilmişti. Papa yılgınlığa kapılmamak için Raffaello'ya portresini yaptırdı. Tabloda papanın eli Yuhanna İncili'nin açılış dizelerinin üzerinde duruyordu: Yani o, Giovanni de Medici adıyla vaftiz edilmiş olan papa, adaşı Vaftizci Yahya'nın [Yuhanna'nın] izinden gidecek, her inançlının ışığa kavuşacağı ve birlik içinde yaşayacağı yeni bir çağa tanıklık edecekti. Leo daha somut bir adımla Mart 1518'de dört kardinalini İngiltere, Fransa, İspanya kralları ile Kutsal Roma imparatoruna gönderdi; aralarında savaşmayı bırakıp beş yıllık bir ateşkes ilan etmelerini ve Türklere karşı bir Haçlı seferine

destek vermelerini istiyordu. (Bu aynı zamanda İtalya'da savaşmalarını ve istilalara girişmelerini de önleyebilirdi.) Aynı ay, yine bu amaçla genel bir geçit töreni yapılacağını ilan etti. Roma sokakları üç gün boyunca sıradan insanlar, rahipler ve dinibütünlerle doldu taştı; hepsi Hıristiyan hükümdarların birlik olması ve X. Leo'nun basılı çağrısında ifade ettiği gibi, "Kutsal Katolik inancına ... saldıran şeytani Mucameto galeyanını bozguna uğratmak" üzere yapılacak kutsal sefer için dua ediyorlardı.[16]

Kısacası, Fes sultanı Muhammed el-Burtugalî'nin elçisi papanın eline tam vaktinde geçmişti. Roma'ya, özellikle de Venedik'e Osmanlılar ve Müslüman hükümdarlar hakkında istihbarat yağıyordu. Bir yandan Akdeniz'deki imparatorluklarını kemiren Osmanlılara karşı direnen, bir yandan da Levant ticaretini sürdüren Venediklilerin Kahire'de, İstanbul'da ve Müslüman âleminin başka yerlerinde "*orator*"ları (elçi) vardı; 1518'de bu oratorlardan biri gönderdiği raporda I. Selim'in Büyük İskender'in hayatını okuduğunu ve Afrika, Asya ile Avrupa'yı kontrolü altına alarak onu taklit etme umudunda olduğunu bildirmişti. Türklerin 1518'de Venedik'te bir elçisi vardı; sultanın kölesi, Latince konuşan bir yeniçeri. Sultan Selim de arada sırada Venedik Signoriası'na [cumhuriyetin balyos, müşavirler ve hâkimlerden oluşan hükümet konseyi –e.n.] bizzat mektup gönderirdi. Venedikliler o sırada Türklere karşı bir Haçlı seferi başlatmakla değil, barış yapıp ticareti korumakla ilgileniyorlardı. Yine de Leo'nun projesine açıkça karşı çıkmamışlardı. Selim bir keresinde papaya mektup göndermişse de, Leo'nun o ve diğer Müslüman hükümdarlar hakkındaki bilgileri genellikle dolaylıydı.[17]

Hasan el-Vezzan'ın heybesinde bulunan ve papanın hizmetindeki biri tarafından derhal tercüme edilen evrak, diyelim Fes ile korsan–hükümdar Barbaros kardeşler (el-Vezzan kaçırıldığı sırada Oruç savaşırken ölmüş, yerine kardeşi Hayreddin geçmişti) ve Fes ile Sultan Selim arasındaki ilişkiler konusunda içerden ve yararlı bilgi sağlamış olabilir. El-Vezzan kendi faaliyetleri ve İslam dünyasındaki hükümdarlar ile politikaları konusunda defalarca sorguya çekilmiş olmalıdır. Örneğin, 1519 baharı ile yaz başında Tunus sultanının Venedik'e (Signoria'ya teslim edilen mektupta belirttiği gibi) "aramızda barışı yeniden tesis etme" amacıyla gönderdiği elçi hakkında ne düşünüyordu acaba?[18]

El-Vezzan işbirliği yapmazsa başına ne geleceğini uzun uzun düşünmüş olmalı: ya zindanda çürüyecek ya da herhangi bir Müslüman esir

gibi köle olarak talihi yaver giderse evlerde, gitmezse ahırlarda ya da çiftliklerde ya da kadırgalarda çalışaçaktı. Soruları nasıl yanıtladığı hâlâ bilgimiz dışında. Müslüman Hayreddin'in gitgide güçlenmesinden her ikisi de korktuklarına göre, acaba Tunus Sultanı Muhammed bin el-Hasan'ın Hıristiyan Venedik'le ittifak kurma isteğinde olduğunu mu ima etmişti? Castel Sant'Angelo'ya hapsedildiği aylar önce Venediklilere bildirilmiş olduğuna göre, acaba Tunuslu elçiye kendisi hakkında soru sorup sormadıklarını merak etmiş miydi? Eğer soru sorulmuşsa, Fes'teki ailesinin ve sultanın durumundan haberdar olabileceklerini umut etmiş miydi?[19]

X. Leo'nun Yavuz Sultan Selim'e ("il signor Turco"ya) 1519 boyunca nasıl tepki verdiğine dair anlatıları okurken, Hasan el-Vezzan'dan aldığı bilgilerden nasıl yararlanmış olabileceğini araştırabiliriz. Şubatta papa biraz daha sakinleşmişti, halkına ertesi yıl Türklerin saldıracağından korkulmaması gerektiğini söylüyordu; asıl kaygı duyulması gereken mesele, Sultan Selim'in Macaristan'ı işgal edip etmeyeceğiydi.

El-Vezzan'ın verdiği siyasi bilgilerin getirdiği sonuçlar ne olursa olsun, tutsakta papanın çok işine yarayacak bir şey vardı: Ruhu. Nisan 1519'da bir kâhin kadın San Pietro'da Türk'ün gerçekten de Roma'ya gireceğini, yem yedirmek üzere atını zaferle katedralin sunağına süreceğini ve o anda, atın yemi reddetmesiyle, bir mucizenin gerçekleşip Türk'ün Hıristiyan olacağını söylemişti. Bu dramatik an gerçekleşmedi elbette, ama hayali atın yemi reddedeceği sunağın önünde Hasan el-Vezzan'ın vaftiz edilmesiyle daha ufak çapta bir mucize gerçekleşti.[20]

***

Papa, teşrifatçıbaşısı Paride Grassi ile başka iki piskoposu mahpus olduğu aylar boyunca Hasan el-Vezzan'ı dini konularda sorguya çekmek ve sınavdan geçirmekle görevlendirmişti. Grassi aslında Pesaro piskoposuydu, ama hayatı papalık sarayındaki törenler, ayinler, kutlamalar ve münakaşalarla geçiyor, hepsini günlüğüne kaydediyordu. Grassi, el-Vezzan için kilise törenlerini öğrenmenin mükemmel bir yoluydu. Caserta piskoposu Giovanni Battista Bonciani Floransalıydı, ayrıca X. Leo'nun özel hocasıydı ve o sırada papalık korosuyla meşguldü; Durazzo (Dıraç) başpiskoposu ve Castro piskoposu Gabriel Fosco bir Augustinusçu rahip, papalık kayyumuydu ve Türklere karşı yapılacak Haçlı seferi için para toplamaya gittiği İspanya'dan henüz dönmüştü.[21]

Hasan el-Vezzan bu centilmenlere kendini çok bilgili bir kişi olarak sunmuştu. Grassi günlüğüne, "Gerçekten çok bilgili," diye yazıyordu, "çünkü kendi dilinde felsefe ve tıpta uzman olduğu, birçok filozofun ve hekimin onunla münakaşalar yaptığı söyleniyor. Ayrıca birçok yerde yanlış, aptalca ve gayet kötü biçimde tercüme edilmiş olan Arapça yazmaları düzelterek, herkesin övgüsünü kazanmıştı."[22] Hasan el-Vezzan'ın hem kendisinden edindiğimiz bilgiler hem de başkalarının yazdıkları onun fakih unvanına layık olduğuna, fıkıh ve din konusunda çok bilgili olduğuna işaret eder; nitekim papalık kütüphanecisi de ona bu unvanı bahşetmişti. Şiir de seviyordu, ama felsefe ile tıp bilgisi abartılmışa benziyor. O yıllarda Roma'da tek olduğundan, maskesini düşürecek hiç kimse yoktu etrafında.

Onu sorguya çekenler kuşkusuz Vatikan Kütüphanesi'nden aldığı Arapça Hıristiyan yazmalarını, özellikle de Teslis gibi tehlikeli konulardakileri okuduğunu biliyorlardı. El-Vezzan'la yapılan tartışmaların yelpazesi genişti, İslami şeriat ile kilise kanunlarının karşılaştırılmasını da kapsıyordu. Bu konuşmaların etkisi ne olmuştu? El-Vezzan'ın eninde sonunda Hıristiyanlığın şartlarına inanmış olduğunu söylemeye karar vermesi biraz da mecburiyettendi, aksi takdirde alın yazısı hapis ve/veya kölelik olacaktı. Ancak, burada karmaşık düşünceler, duygular ve çekici gelen durumlar da söz konusuydu; daha sonraki bölümlerde, onun bir Müslüman olarak öznelliğini, inançlarını ve tavırlarını ele alırken bunu da inceleyeceğiz.

6 Ocak 1520'de, Epifanya Yortusu'nda, X. Leo Hasan bin Muhammed bin Ahmed el-Vezzan'ı Grassi'nin yardımıyla San Pietro'daki şatafatlı bir törenle vaftiz etti; San Pietro o sırada henüz yeniden inşa edilmemişti, o yüzyılın sonuna doğru olduğu kadar görkemli bir yapı değildi, ama güzelim kandiller ve gümüş şamdanlarla yine de şıkır şıkırdı.[23] El-Vezzan bu töreni önemli bir Hıristiyan erkeğin gönüllü olarak İslamiyete döndüğünde, Arapçada tercih edilen kelimelerle Allah'a "boyun eğdiği" ya da "teslim olduğu"nda yapılan törenle karşılaştırmış olmalıdır. Bu durumda, İslamiyeti kabul edene Kuzey Afrika ya da "Türk" kıyafeti giydirilir, at sırtında sokaklardan geçirilerek bir ermişin türbesine götürülürdü; orada tanıklar önünde, sağ işaret parmağını kaldırarak üç kere kelime-i şahadet getirirdi: "Allahtan başka tanrı olmadığına, Hz. Muhammed'in onun resulü olduğuna şahadet getiririm." Verilen ziyafetten sonra sünnet edilir, genellikle de bir Müslüman adı alırdı.[24]

Hasan el-Vezzan'ın vaftizinde bir Hıristiyan olarak Sant'Angelo'nun komutanı da hazır bulunmuştu; artık tutsağı serbest bırakılacaktı. Papa ayrıca İslamiyete karşı mücadeleyle bağlantısı olan üç vaftiz babası seçmişti (Resim 2). Birincisi, İspanyol Bernardino López de Carvajal, Santa Croce kardinali, Kudüs Latin patriği ve uzun süredir kilise reformunun savunucusuydu. (1511'de Papa II. Julius'a karşı bir skizmacı [ayrılıkçı] reform konsili telkin etmiş, öfkeli papa tarafından kardinallikten alınmış, X. Leo tarafından makamına iade edilmişti.) Carvajal 1508 gibi erken bir tarihte bile vaazlarında İslamiyetin bütün sahteliği ve hatalarıyla çökeceğini söylüyordu. Granada'nın geri alınışı bir başlangıçtı, kehanetler Müslümanların din değiştireceğine ve kilisenin hep söylendiği gibi bayram edeceğine işaret ediyordu. El-Vezzan ele geçtiği sırada vaftiz babası Hıristiyanları Türklere karşı birleştirme yollarını araştıran papalık komisyonundaydı.[25]

El-Vezzan'ın ikinci vaftiz babası Santi Quattro Kardinali Lorenzo Pucci de aynı papalık komisyonundaydı. X. Leo'nun sarayında kilise mahkemesinin yüce başkanı olan Pucci papalığın günahları bağışlama karşılığında elde ettiği gelirlerden sorumluydu, sahtekârlığı ve hırsızlığıyla ün salmıştı. Öyle bir kilise adamıydı ki Martin Luther'in günahların para karşılığı bağışlanması meselesine daha bir coşkuyla sarılmasına neden oluyordu (Alman papaz 1517'de "Papanın para karşılığında günah bağışlaması, günahı ortadan kaldırmaz" demişti), üstelik bu konuda Katolikler de dehşete kapılmıştı. X. Leo'nun ölmüş filinin ağzından yazılan bir hicivde, hayvanın çene kemikleri "İsa'nın bütün cumhuriyetindeki bütün paraları afiyetle yalayıp yutsun diye Pek Muhterem Santi Quattro Kardinali'ne" bağışlanıyordu. Buna rağmen papa hem Floransalı hemşerisi hem de kilise kanunlarının iyi bir yorumcusu olan Pucci'yi severdi. Beşinci Laterano Konsili'nin (1512–17) önerdiği reformlarla bağlantılı olarak Pucci'ye iyi Hıristiyanlar olduklarını iddia eden Yahudiler ile Marranoları denetleme görevini vermişti.[26] Anlaşılan papa, Pucci'nin daha önce Müslüman olan bu yeni dönmeye de göz kulak olacağını düşünmüştü.

Vaftiz babalarından el-Vezzan'ın geleceği için en önemli olanı Kardinal Egidio da Viterbo idi. Uzun zamandır Augustinusçu Keşişler tarikatının başı, 1517'den beri de Santo Bartolomeo in Isola kardinali olan Egidio, papanın, kilise heyetinin, kralın, imparatorun ve Signoria'nın

önünde konuşmuş ünlü bir hatipti. 1518'de bitirdiği ve X. Leo'ya ithaf ettiği *Historia XX Saeculorum* (Yirmi Yüzyılın Tarihi) yazmasında belirttiği gibi, yeni bir altın çağı müjdeliyordu: Sanatlar yeniden gelişecek, İncil çalışmaları derinleşecek, bütün dünya Hıristiyan olup papanın yönetimi altında birleşecekti; Türkler ezilecek, Yahudiler, Müslümanlar ve Yeni Dünya'nın yerlileri gerçek inanca döneceklerdi. Papanın temsilcisi olarak 1518–19'da İspanya'da kalmış, Habsburg Kralı Karl'ı Türklerle savaşmaya teşvik etmişti.[27]

Kısacası, vaftiz kurnasının önünde Hasan bin Muhammed'in çevresine toplananlar onun doğumundan beri benimsediği inancı silip atmak için yanıp tutuşuyorlardı. Başına su serpen papanın adı verilmişti ona: Joannes Leo. Dolayısıyla iki adam artık kilise kanunlarının vaftizci ile vaftiz edilen arasında kurduğu manevi bağla birleşmişlerdi. Eski Müslüman'ın bir soyadına da ihtiyacı vardı, Grassi'nin kaydettiğine göre (Resim 2) papa ona kendi aile adını verdi: "de' Medicis." Bu asla yasal bir evlat edinme anlamına gelmiyordu; son üç yüz yıldır Floransalı aileler resmen evlat edinmez olmuşlardı. Daha ziyade, Floransa ve Venedik'te âdet olduğu üzere din değiştirmiş Müslüman kölelere, vaftiz babaları olan efendilerinin soyadını verme uygulamasına benziyordu. El-Vezzan tutsaktı, köle değildi, ama Medici soyadı onu tâbi statüde de olsa, hizmetkârların ve maiyet üyelerinin giydiği üniforma gibi, büyük bir hanehalkına bağlıyordu.

İlginçtir, dönme gelecekte kendinden söz ederken asla "de' Medici" soyadını kullanmayacak, yalnızca "*servus Medecis*" [yanlış yazmıştı!] "Medici'lerin hizmetkârı" diyecekti (Resim 4). Bu soyadını başka kimse de kullanmadı. Zamanın Hıristiyanları için o artık yalnızca Afrikalı Joannes Leo, Giovanni Leone idi.[28] Bense onu inancını değiştirdikten sonra kendine verdiği Arapça adla çağıracağım: Yuhanna el-Esad, yani Aslan Yuhanna. Bu ad, bundan sonra yedi yıl boyunca İtalya'da geçirdiği yaşamında değerlerin, bakış açılarının ve kişilerin nasıl birbirine geçtiğini göstermektedir.[29]

Vaftiz olduğuna göre Yuhanna el-Esad artık Castel Sant'Angelo'dan ayrılmakta özgürdü. Tiber'in karşısına geçip ırmak kıyısı boyunca yürürken, Roma'yı gördüğü başka şehirlerle, özellikle de çok iyi bildiği Fes ile karşılaştırmıştır herhalde. Roma'nın nüfusu Fes'in yarı nüfusundan pek de fazla değildi, ama birçok ülkeden evlenmemeye yemin etmiş er-

kekleri Vatikan'a çeken bir Avrupa din kurumunun merkeziydi; Yuhanna el-Esad sokaklarda, avlularda, meydanlarda İtalyanca ve Latinceden başka birçok dilin konuşulduğunu duymuştu olasılıkla. Sultan'ın Yeni Fes'inde olduğu gibi yönetim saraylarının şehrin bir bölümünde toplanmadığına, Roma Halkı Senatosu'nun, yani komünal yönetimin eski binalarının yer aldığı Capitolino Tepesi ile Vatikan arasında epeyce bir mesafe bulunduğuna dikkat etmiş olmalıdır. Fes'in kuruluşundan yüzyıllarca önce yapılmış anıtları da görmüştü herhalde, ama hepsi perişan haldeydi; Colosseum'dan inşaatlara ha babam taş taşıyorlardı. Fes'te Vattasiler görkemli binalar yaptırmamışlar ya da güzelim eski camilere yenilerini eklememişlerdi; şehrin en önemli meselesi İspanya'dan gelen Müslüman ve Yahudi sığınmacılara yer bulmaktı. Rönesans Roması'nda ise Yuhanna el-Esad yirmi otuz yıl sonra şehri Avrupa'nın en muhteşem mekânına dönüştürecek sürecin işaretlerini görebilirdi. II. Julius ile X. Leo Egidio da Viterbo'nun manastırının yakınından geçen Via Leonina gibi yeni sokaklar açmışlardı. Yeni sarayların inşa edilmesi planlanıyordu. Ama süreç dengesiz gelişmekteydi: San Pietro'nun Raffaello'nun da el attığı yeniden inşası 1520'lerde yavaşlamıştı ve geceleri kurtlar Vatikan surlarının dibine kadar iniyordu.[30]

X. Leo yeni Giovanni Leone'ye makam ya da gelir gibi bir şey sağlayacaktı, Venedik'in Roma elçisinin vaftiz töreninden sonra işittiği buydu.[31] Yuhanna el-Esad'ın papanın sarayında ya da Curia'da kâtiplik yaptığını hayal etmek zor, zira böyle bir makamda temel hüner Latin alfabesini yazabilmek ve Avrupa dillerini bilmekti. Hem Papa hem de kardinaller ve soylular için değerli olan ise Yuhanna'nın Arapçayı, İslam dünyasının metinlerini ve zihniyetini bilmesiydi. Dolayısıyla Kardinal Giulio de' Medici'nin papalık mabeyni ve öteki papalık kâtipleri için Arapça belgeleri çevirmiş olabilir.[32] Belki bir süre o sırada hümanizmacı Girolamo Aleandro'nun yönetiminde olan Vatikan Kütüphanesi'ne danışmanlık yapmıştır. Aleandro İbranice ve Yunanca biliyordu, Yunanistan'dan gelen bir bilginle birlikte hemen Vatikan koleksiyonundaki Yunanca yazmaların envanterini çıkarmaya girişmişti. Yavaş yavaş Arapçayla da ilgilenmeye başlıyordu. 1520 yazında papanın görevlendirmesiyle Luther karşıtı kampanyayı yürütmek üzere Roma'dan ayrılmadan önce Aleandro iki kütüphanecisine Giovanni Leone'nin Arapça yazmalarda danışmanlık etmesini önermiş olabilir; 1511–12 envanterinde bu yaz-

maların yalnızca bir kısmı tanımlanmış, 1518–19 envanterinde ise "çeşitli dillerdeki kitaplar" gibi belirsiz bir kategorinin içine yığılmıştı.[33]

X. Leo Doğu kiliselerinde Latin Hıristiyanlığının yayılabilmesi, bu kiliselerin batıyla birleşmesi ve din değiştirebilecek Müslümanların kazanılması için gereken Doğu dilleriyle bizzat ilgileniyordu. Daha 1514'te bir Arapça Katolik dua kitabının yayınlanmasını desteklemişti (bu kitabın Avrupa'da bu dilde yayınlanmış ilk eser olduğu düşünülür). 1516'da Cenovalı Dominiken Agostino Giustiniani, Latince, Yunanca, İbranice, Aramca ve Arapça paralel metinlerle yayınlanmış bir Mezmurlar Kitabı'nın ilk baskısını ona ithaf etmişti. Kitap coşkulu bir misyonerlik duygusuyla hem batıyı hem de doğuyu kucaklıyordu: 19. Mezmurdaki "*Sözleri yeryüzünü dolaşır / söyledikleri dünyanın dört bucağına ulaşır*" dizesine Giustiniani "kehanetini gerçekleştirmek" ve Hıristiyanlığa yeni bir dünya eklemek üzere "Tanrı'nın seçtiği" Kristof Kolomb'un yaşamını anlatan bir dipnot koymuştu. Eğer X. Leo, "o yüce otoritesiyle" onaylarsa, Giustiniani İncil'in tamamını çok dilli bir edisyon olarak hazırlayacaktı.[34]

Papa ile Fesli fakih bu kitaplar hakkında konuşmuş olabilirler pekâlâ. Toskana şiirini çok seven Leo, bütün Arap edebiyatçıları gibi günlük nesir diline şiir karıştırmaya hazır olan adaşıyla dizelerden söz etmiş olabilir. Belki de Yuhanna el-Esad'a papalığın daha önceki bir Müslüman tutsak–konuğunu, 1481'deki saltanat mücadelesinde ağabeyi Bayezid'e yenilen Osmanlı şehzadesi Cem'i hatırlatmıştır. Saygı gösterilen bir mahpus olarak Fransa'da birkaç yıl geçiren Cem Roma'ya nakledilmiş, 1489'da Papa VIII. Innocentius tarafından karşılanmıştı. Sadece bir elçi olan el-Vezzan'ın tersine Şehzade Cem şehre papanın hediyesi muhteşem bir atın sırtında, Roma ileri gelenlerinin yer aldığı bir alayla girmiş, tutsaklığının altı yılını zarif papalık dairelerinde geçirmişti. Leo şehzadeyi 1492'de Roma'da, henüz genç ve adı da henüz Giovanni de' Medici iken, yeni atanmış kardinal olarak şehre geldiğinde görmüştü. Bu "mağrur ruhlu Müslüman'ın" Hıristiyanlığa dönmeyi reddettiğini muhakkak ki hatırlıyordu; Leo, çok daha bilgece davrandığı için Yuhanna el-Esad'ı kutlamış olmalıydı.[35]

X. Leo 1521 yazında Giovanni Leone'den bu kez Habeşistan hakkında bilgi istemiş olabilir. Portekiz Kralı Manuel'den gelen bir mektupta, Portekizli kaptanların Habeşistan'da o harika Prester Yohannes'in kur-

duğu düşünülen ve Avrupalıların yüzyıllardır Doğu'da aradığı Hıristiyan krallığı bulduğu, muzaffer bir dille bildiriliyordu. Manuel bu krallığın hükümdarıyla bir anlaşma yapmıştı; hükümdar halkını Roma Kilisesi'ne bağlamaya ve bazı ortaçağ masallarında vaat edildiği gibi, kâfir Müslümanların yok edilmesi amacıyla işbirliği yapmaya hazırdı. Leo bunu kutlamak için derhal ayin düzenletip ilahiler söyletmiş ve Manuel'in mektubunu bastırıp dağıttırmıştı, ama kardinalleri bu girişimden kuşku duyduklarını ifade ediyorlardı. Birkaç yıl sonra yazdıklarına bakarsak, Yuhanna el-Esad bu kuşkuları körüklemiş olmalı. Evet, gerçi kendisi gitmemişti, ama Avrupalıların "Etiyopya" dediği bu bölgede bir Hıristiyan krallık vardı. Evet, bu krallığı bir "patrik" yani hem siyasi hem de dini yetkileri olan biri yönetiyordu, ama ona "Prester Yohannes" adını veren Avrupalılardı. Ve, diye devam ediyordu, Avrupalıların Etiyopya diye bildiği bölgenin hatırı sayılır bir kısmında bir Müslüman hüküm sürmekteydi (bu bilgi doğruydu).[36]

Bu gibi sohbetlerin dışında, papa bu eski Müslüman yeni Hıristiyan'ı, sayısız saray şenliklerinde bir araya gelen şairlere, piskoposlara ve soytarılara renkli bir ek olarak görmüştü belki de. Başka bir dönme, vaftiz ismi Giovan Maria olan Floransalı bir Alman Yahudisi papaya lavta çalardı; X. Leo'nun gözde hizmetkârlarından olan bu adama da "de' Medicis" soyadı verilmişti.[37]

X. Leo Aralık 1521'de aniden öldü. Bunun üzerine Yuhanna el-Esad vaftiz babası Bernardino de Carvajal'dan bir çağrı gelmesini beklemiş olabilir. Carvajal o sırada Maruni Hıristiyan Elias bar Abraham'ı Evangelium'un ve Latince Vulgata'nın Süryanice transkripsiyonunu yapmakla görevlendirmişti;[38] vaftiz oğlu Giovanni Leone'den de benzer bir kutsal görevi Arapça yapmasını rica edebilir miydi? İspanyol kardinal kendini her zamanki gibi İslam'ın yok edilmesine adamıştı; 1521 yazında, henüz imparator seçilen V. Karl'ı Worms Dieti'nde sapkın Augustinusçu keşiş Martin Luther'i lanetlediği için kutladığında, imparatora dikkatini artık çok daha önemli bir göreve, Türk tehlikesini sona erdirmeye çevirmesini yazmıştı. Carvajal umutsuzca kendini papa seçtirmeye ve hem kilisede hem de dünyada yenilenmeyi sağlamaya çalıştı, ama papalığı Utrechtli Adrian'a kaptırdı. 1523'te öldü, kehanetlerinin hiçbiri gerçekleşmedi.[39]

* * *

Yuhanna el-Esad'ın papa dışında iki büyük şahsiyete daha hizmet ettiğini kesin olarak biliyoruz; bu iki kişiye, Arapça bilgisini Hıristiyanlığa dair ve ilmi amaçlarında faydalanmaları üzere sunmuştu. Birincisi, Carpi Prensi Alberto Pio, bir zamanların el-Vezzan'ı gibi diplomattı, ama çok daha büyük çapta (Resim 25). Bir süre Mantua dükü ile Fransa Kralı XII. Louis'nin elçiliğini yaptıktan sonra İmparator Maximilian'ın papa nezdindeki büyükelçisi olmuştu. Maximilian 1519'da ölüp de yerine oğlu Karl imparator seçilince, Pio yine saf değiştirip Karl'ın rakibi ve Fransa'nın yeni kralı I. François'nın papa nezdindeki elçisi oldu. Eğer Yuhanna el-Esad Kuzey Afrika ve Levant'taki İslam dünyası siyasetinde gözlemlediği gibi Hıristiyan ve Avrupa siyaset sahnesinde de saf ve müttefik değiştirmelerin geçerli olduğuna dair bir örnek istemiş olsaydı, bunu Carpi prensinin kariyerinde ve diplomatik görevlerinde bulabilirdi.[40]

Alberto Pio aynı zamanda bir hümanistti, Aristoteles düşüncesini öğrenmeye çalışıyordu, İbranice, Arapça ve Süryanice din, tıp ve astronomi metinlerini toplardı. Yuhanna el-Esad onun için Aziz Pavlus'un Mektupları'nın bir Arapça çevirisini Pio'nun Vatikan Kütüphanesi'nden ödünç aldığı yazmayı kullanarak Latin harflerine çevirmişti. Sefer 927 / Ocak 1521 tarihli Arapça ketebesinde, ancak İslam dünyasında geleneksel olan aşırı övgüye yaklaşabilecek biçimde, yazmanın "en yüce, en güçlü, en haşmetli ve en soylu prens, Kont Alberto di Carpi'nin kütüphanesi için" kopya edildiğini yazmıştı. Prens olasılıkla ondan İbn-i Rüşd, İbn-i Sina ve Gazalî'nin risaleleri gibi elindeki Arapça eserleri de çevirmesini ya da özetlemesini istemiş olabilir.[41]

Yuhanna el-Esad Alberto Pio'nun Roma'nın Campo di Fiori mahallesindeki evinde kendisi gibi yabancılar, farklı insanlarla tanışma fırsatı bulmuştu. Yahudi Abraham ben Meir de Balmes prensin İbranice yazmalarını çevirmekle meşguldü. Maruni Hıristiyan Elias bar Abraham, Carvajal için olduğu gibi, Pio için de Evangelium gibi Süryanice metinleri kopya ediyordu; Yuhanna el-Esad'ın istinsah ettiği Aziz Pavlus'un Mektupları'nın başlık sayfasına süslü bir bordür yapmak için de vakit ayırmıştı. Dönme ile Maruni İtalya'ya geliş biçimlerini karşılaştırmış olabilirler; Elias X. Leo'nun 1515'te Roma'ya davet ettiği Maruni heyetindeydi, Yuhanna el-Esad ise Bobadilla'nın gemisiyle gelmişti. Elias'ın memleketini, el-Esad'ın sadece birkaç yıl önce Müslüman'ken geçtiği Lübnan ve Suriye'yi birlikte yâd etmiş olabilirler. Tanrısallık

üzerinde durmuşlardı belki: Roma'da vaaz edilen Teslis inancı; Elias'a Antakya'da öğretildiği üzere İsa Mesih'in tek kutsal varlık oluşu; İsa'nın İslamiyette peygamber ve Mesih olarak yüceltilişi.[42]

Eğer 1522'de Yuhanna el-Esad hâlâ Alberto Pio'nun malikânesine gidip geliyorduysa, orada Endülüslü Juan de Sepulveda'yla tanışabilirdi; Sepulveda, henüz bitirdiği Aristoteles çevirileri sayesinde prensin himayesine mazhar olmuştu. Birkaç yıl sonra Sepulveda Aristoteles bilgisinden faydalanarak "Hıristiyan cumhuriyetin özgürlüğü ve kurtuluşu uğruna" barbar ve gayri medeni Türklere savaş çağrısında bulunacaktı.[43]

Yuhanna el-Esad Aziz Pavlus'un Mektupları'nın transkripsiyonunu Roma'nın Campo Marzio mahallesinde, Aziz Augustinus Kilisesi ile Augustinus manastırında ya da yakınlarında yaşarken bitirmişti (Resim 24). Vaftiz babası Egidio da Viterbo orada yaşamaktaydı; el-Esad'ın yaşamını Alberto Pio'dan çok daha fazla etkilemişti. Augustinusçu Keşişler tarikatının reformcusu, hatip ve papalık temsilcisi olarak faaliyetlerinin yanı sıra Kardinal Egidio bir şair ve Platon ile Yeni Platoncuların derinliklerine dalmış bir hümanistti; bu felsefi seçimi Alberto Pio'nun Aristotelesçiliğinden çok farklıydı. Yıllar geçtikçe Yahudi Kabalasında gizli bir bilgelik olduğuna kanaat getirmişti; Kabala'nın gerçek yorumunun inatçı İsraillilerden kendisi gibi bilgili Hıristiyanlara geçtiğine inanıyordu. Egidio Yahudi bilginlere danışıyor, onlardan çeviriler istiyordu. 1515'te yetenekli Yahudi dilbilimci, İbranice adıyla Eliyahu ben Aşer Halevi'den Kabala metinlerini çevirmesini rica etmişti. Dilbilimci kendine Latince Eliya Levita diyordu, biz de ona Eliya Levita diyeceğiz. İki yıl sonra Egidio Levita'yı, Yahudi karısını ve çocuklarını Roma'daki evine getirdi. Levita orada 1527'ye kadar kaldı, İbrani grameri ve sözlük bilimi, Arami dili, İbrani İncili'nin (Eski Ahit) uzun metin geleneği üzerine kitaplar yazdı, kardinale İncil'deki kelimeleri ve anlamlarını açıkladı.[44]

İslamiyete gelince, Egidio İslami kitapların, inançsızlıkla dolu olmakla beraber, Hıristiyan ellerde dindarca çalışmalara ve ilahi kehaneti anlamaya yardım edebileceğini düşünüyordu. Böyle metinler özellikle düşman Türk'ü dininden döndürme ve onu fethetme gibi kutsal sayılan görevler için yararlıydı. 1518'de İspanya'dayken Teruel'li Joannes Gabriel diye birini bulmuş, ona Kuran'ın Arapça bir nüshasını çıkarttırıp çevirtmişti. Birkaç ay sonra Toskanalı rahip Francesco diye birinden Arapça öğrenmeye başlangıç olacak notlar çıkarmasını istemiş, kendisi de

Arap alfabesini yazma alıştırmalarına başlamıştı (Resim 26). Roma'ya 1519 yazında döndüğünde Hıristiyan inancını öğrenmeye çalışan Hasan el-Vezzan'la karşılaşması ne büyük talihti; hele Epifanya Yortusu'nda vaftiz olan Faslı'nın üç vaftiz babasından biri olması ne kadar uygun düşmüştü. Yuhanna el-Esad Egidio'nun Arapça hocası oldu. Avrupa'da, birinin yazdığı gibi, "Hıristiyanlar arasında Arap harflerinin saygınlığını artırmaya" çalışan dar bilim çevrelerinde derhal duyuldu bu olay.[45]

Vaftiz babası ile dönme arasındaki ilişki sonraki birkaç yıl boyunca sürdü. Artık kardinalin Viterbo'daki ikametgâhında kalan Yuhanna, Egidio'nun İspanya'dan getirdiği Kuran'ın Arapça transkripsiyonu ve Latince çevirisini 1515'te gözden geçirdi ve değerlendirdi, muğlak bölümlerini "saygıdeğer efendi[si]" için açıkladı ve çevirideki hataları düzeltti.[46]

Egidio da Viterbo aynı zamanda Rönesans Roması'ndaki hümanist çevrelerde faaldi; bu çevrelerden en az üç kişi, kardinalin Kuzey Afrikalı Arapça hocasıyla konuşmayı yararlı bulmuş olabilirdi.[47] Angelo Colocci bu çevrelerden birine villasında başkanlık yapmıştı. Kendisine hesaplamada ve simgeleştirmede Arapça rakamların nasıl kullanıldığını, ayrıca Arap ağırlık ve ölçülerini anlatacak biriyle tanışmak, birçok konuda bilgi sahibi olan papalık kâtibi Colocci'nin ilgisini çekerdi herhalde. Tanrı'nın yeryüzündeki düzenine açıklık getirsin diye günün birinde eski ve yeni ağırlıklar ve ölçüler hakkında muazzam bir eser yazma umudunda olan Colocci, Giovanni Leone'nin Afrika'da iki yer arasındaki mesafenin nasıl tahmin edildiğini, sayıların Arap büyü bilimlerinde nasıl kullanıldığını anlatışını (nitekim daha sonraları yazmıştı bunları) mest olmuş vaziyette dinleyebilirdi pekâlâ. Kuzey Afrikalı, İtalya'da ve Mağrip'te ons aynı ağırlıktadır, diye yazacaktı, ama İtalyan *libbra*'sı on altı onsken, Fas *ratl*'ı 18 onstu. Colocci'nin kütüphanesindeki bir yazma, *Vite de Arabi*, dünyayı ölçen bu iki adam arasında bir bağlantı olduğuna işaret eder; bu yazma, Giovanni Leone'nin daha sonra göreceğimiz biyografiler sözlüğünün kopyasıydı büyük ihtimalle.[48]

Şair ve efsane derleyicisi Pierio Valeriano, Giovanni Leone ile hayvan sembolizmi hakkında tartışmaktan hoşlanabilirdi, zira o sırada kadim Mısır kültürüne birçok atıf yapan Latince *Hieroglyphica*'sını yazıyordu. İki adamın ortak noktaları çoktu: Valeriano da Medici ailesinin "hizmetkârı"ydı; Kardinal Giulio de' Medici'nin kâtipliğini, X.

Leo'nun noterliğini, sonra da papanın yeğenleri Ippolito ve Alessandro de' Medici'nin öğretmenliğini yapmış, çalışmalarının başlangıcında Egidio da Viterbo'dan açıkça teşvik görmüştü. Böyle himaye edilmekten minnet duyan Valeriano leylek hakkındaki bölümü Kardinal Egidio'ya ithaf etmişti. Valeriano'nun Nisan 1525 tarihli mektubunu yanıtlarken Egidio efsane derleyicisinin Mısırlıların kadim bilgeliğini ve kutsal gizemlerini yeniden kurgulayışını, "Türklerin hükümdarı" Selim'in Mısır'daki anıtları ve antik binaları kısa bir süre önce "iblisçe" yıkışıyla karşılaştırmıştı.[49] Egidio belki de bu yıkımlara tanık olan Giovanni Leone'nin anlattığı sahnelerden yararlanmıştı.

Valeriano özellikle hayvanların kullanıldığı alegorik anlamların peşinden koşuyor, çoğu zaman yorumlarını desteklemek için Yaşlı Plinius'tan alıntılar yapıyordu; Kuzey Afrikalı fakih ise çoğu yazılarında hayvan davranışlarını, nasıl yakalandıklarını, etlerinin tadını anlatmıştı ve Arapların da bildiği Plinius'un iş Afrika'ya gelince küçük de olsa birçok hata yaptığını fark etmişti. Bu farklara rağmen, iki adamın konuştuğuna dair bazı işaretler vardır. Valeriano utanmazlıktan söz ederken edep yerlerini sergileyen erkek maymunları insanlarla karşılaştırır: "Mısırlılar arasında, Nil civarında, Mağriplilerde ve Türklerde ..." aynı şeyi yapan erkeklere "çok saygı gösterilir, onlara hiç rastlanmadık bir masumiyet ve sadelik bahşedildiği düşünülür; buralarda onlar için sadaka toplamak dinin vecibesi sayılır". Burada Valeriano'nun kaynağı Giovanni Leone'ydi mutlaka, çünkü Leone yazılarında Fes, Tunus ve Kahire sokaklarında çıplak dolaşan, "edep yerlerini sergileyen", hatta herkesin gözü önünde kadınlarla cinsel ilişki kuran "düzenbazlar" olduğunu söylemişti; ama kandırılan izleyiciler bu adamların ermiş olduğuna inanıyorlardı.[50]

Tarihçi Paolo Giovio'nun Giovanni Leone'ye soracak farklı yakıcı soruları vardı. O sırada Giulio de' Medici'nin hekimiydi tarihçi; kardinal 1523'te VII. Clemens adıyla Papa olduğunda o da yanında kalmıştı ve *Historiarum sui temporis libri XLV* (Zamanın tarihi) adlı eserini hazırlamaya başlamıştı bile. *Commentario de le cose de' Turchi* (Türklerin işleri hakkında yorumlar), *Vita de Leonis X* (X. Leo'nun yaşamı) ve ünlü kişilerin biyografilerini içeren *Elogia* adlı eserleri gibi *Historiarum* da ancak daha sonraki yıllarda basılacaktı. Ama Giovio, Sultan Selim'in İran Şahı İsmail'le savaşı ve Memluk Mısırı'nı fethedişi gibi olaylar hak-

kında bilgi toplamakla meşguldü. Türkler Hıristiyanların düşmanıydı; tarihçinin onlar hakkında doğru bilgiler vermesi işte bu yüzden çok önemliydi. Giovio tacirlere ve gezginlere sorular soruyor, Selim 1517'de Kahire'deyken ona Venedik'ten elçi giden Alvisi Mocenigo'dan bilgi koparmaya çalışıyordu.[51]

Fesli eski diplomat Egidio da Viterbo'nun hizmetinde çalışan biri olarak Roma sahnesine çıktığında, Giovio onunla görüşme fırsatının üzerine atlamış olmalı. Onun Kuzey Afrikalı'yı birçok kişi hakkında soru yağmuruna tutuşunu gözümüzün önünde canlandırabiliriz: Yenik Memluk Sultanı Kansu Gavrî, muzaffer Selim, korsan Barbaros Oruç, Yuhanna el-Esad'ın doğrudan ilişki kurduğu ve Giovio'nun yazılarında yer alacak kişilerden yalnızca birkaçıydı.[52]

Faslı çiçeği burnunda Hıristiyan Giovio ile konuşurken efsaneci Valeriano'yla sohbetlerinden çok daha dikkatli olmalıydı. Sultan Selim 1520'de şirpençeden ölmüş, yerine oğlu Süleyman geçmişti; Giovio'nun sözleriyle, "öfkeli aslanın yerine uslu kuzuyu bıraktığına" inanan Hıristiyan hükümdarlar bir an için sevinmişlerdi. Ama 1521'de Belgrad'ın, 1522'de de Rodos'un Osmanlıların eline geçmesi, neşelerini çabucak söndürdü. Yuhanna el-Esad bu haberi Giovio'dan farklı duygularla karşılardı muhtemelen –onu Roma'ya getiren yolculukta, Rodos'a götürüldüğünde tutsak değil miydi– ve Giovio'nun sorularını yanıtlarken ihtiyatlı olurdu. Giovio daha sonraki Sultan Selim portrelerinde hükümdarın yavuzluğunu ve zalimliğini vurgulamıştı –"sekiz yıllık saltanatında Süleyman'ın otuz yıllık hükümdarlığından daha çok kan döktü"– ama bir yandan da ihtişamını, askeri becerisini ve adil bir hükümdar olma çabasını kabul ediyordu. Memluk sultanlarına gelince, Giovio taht mücadelesinde haremde dönen entrikaları merak ediyordu; Memluk seçim sisteminin papanın kardinaller meclisi tarafından seçilmesine benzediğine karar vermişti. Yalnızca Kansu Gavrî hakkında değil, selefi ve eski efendisi büyük Kayıtbay hakkında da bir şeyler öğrenmek istiyordu. Giovanni Leone Kayıtbay'ın Lorenzo de' Medici'ye zürafa, Giangaleazzo Sforza'ya da vahşi bir kaplan hediye ettiğini biliyor muydu? Kaplanı betimleyen güzel bir tabloyu Milano'daki şatoda görebilirdi.[53]

Böyle konuşmalar olmuşsa bile –ben olduğuna inanıyorum– şiirlerinde, mektuplarında ya da metinlerinde "Giovanni Leone"den ne Valeriano'nun ne de Giovio'nun söz ettiğini belirtmeliyiz. Valeriano fil

maddesinde papanın fili Hanno'yu anlatmıştı, ama Kardinal Egidio'ya yazdığı ithaf mektubunda Kuzey Afrikalı vaftiz oğlundan söz etmemişti. Giovio Sultan Selim hakkındaki bazı bilgileri Fes elçisinden değil, "Büyük Türk"e giden Venedik elçisinden aldığını belirtir.[54]

Bu suskunluk ne anlama geliyor? Demek ki Yuhanna el-Esad bu seçkin hümanist çevrelerin kenarında köşesinde kalmıştı. Yararlı bilgilere sahipti, güzel hikâyeler anlatıyordu, ama bu çevrelerin kalbine girecek kadar ya da o tarihte, kendisi yazar olmadan önce, ilk yakalanışı ve Hıristiyanlığı kabul edişinin dışında açıkça zikredilecek kadar önemli değildi. İtalyancası ve Latincesi hâlâ mükemmel olmaktan uzaktı; acaba konuşması ince edebi zevklere sahip bu adamların kulağına nasıl geliyordu? (Papalık Curia'sına girmeye çalışan Belçikalı bir hümaniste bile, fazla "yabani" olduğu gerekçesiyle karşı çıkmışlardı.) Kuzey Afrikalı'nın vaftizi Hıristiyanlık için bir zaferdi, ama bir dönmeye ne kadar güvenebilirdiniz? Yuhanna el-Esad'ın üslubu kaypaktı.[55]

***

Yuhanna el-Esad Alberto Pio'nun evinde olduğu gibi Kardinal Egidio'nun maiyetinde ve hizmetinde de ancak yabancılarla ve maiyet dışındakilerle rahat hissediyordu kendini. Maruni Elias bar Abraham da oradaydı, Alberto Pio ile Carvajal'a olduğu gibi Egidio'ya da Süryani metinlerini kopyalıyordu; ancak imzaladığı son metin 1521 tarihlidir, bu durumda o sırada Antakya'daki manastırına döndüğü tahmin edilebilir.[56] Özellikle Egidio'nun İbranice öğretmeni Eliya Levita vardı orada. Ortak dilleri İtalyanca aracılığıyla Eliya Almanya'da geçen çocukluğunu, karısı ve çocuklarıyla Padua ve Venedik'te 1496'dan 1515'e kadar kaldıklarında nasıl öğretmenlik yaptığını, yazdığını ve yayınladığını hatırlayıp Yuhanna el-Esad'a anlatmış olabilirdi. Yuhanna el-Esad da Granada ve Fes'te geçen kendi çocukluğunu, Kuzey Afrika'da karşılaşıp konuştuğu Yahudileri anlatmıştı belki de. Gazalî'nin Aristoteles mantığı konusunda yazdığı *Miyarü'l-İlm*'in (İlmin ölçüsü) İbranice çevirisini Eliya'nın nasıl kopyaladığı hakkında konuşmuş olabilirler. Yuhanna el-Esad bu büyük Müslüman ilahiyatçı ve filozofunun eserini mutlaka biliyordu; bu eseri ortaçağda çevirmiş olan Yaakov ben Mahir'in Granadalı bir Yahudi aileden geldiğini öğrenince gülmemiş midir? Peki, Yuhanna el-Esad, el-Bunî'nin Allah'ın 99 adı hakkındaki kehanetler ve büyülerle dolu Arapça *Şerhü'l-Esmaü'l-Hüsna* başlıklı eseri hakkında ne

düşünüyordu? Yuhanna el-Esad daha sonra bu eseri Roma'da kendisine "Venedik'ten gelen bir Yahudi"nin, olasılıkla bizzat Eliya Levita'nın gösterdiğini yazacaktı.[57]

Edebiyat konusunda, Levita İtalyancadan uyarlayıp Doğu Avrupalı Yahudilerin kullandığı Aşkenazi dilinde (Yidiş) yazdığı epik şiirden söz etmiş, Dük Buovo adlı şövalyenin romantik maceralarını anlatmış olabilirdi. (Şiirdeki bir hikâyede, Babil sultanının idama mahkûm ettiği dükü, sultanın Müslüman kızı kurtarıyordu.) İbrani grameri, sözcükleri ve şiirinin incelikleri konusundaki çalışmalarını açıklamış da olabilirdi. Bütün bunlar Yuhanna el-Esad'ın yüreğine işlemiş konulardı; o da karşılığında kendi şiirini, Arapça kafiyeli nesri ve şiir vezinlerini açıklamış olabilirdi.

İki dil arasında çakışmalar yok muydu? Levita, sıra dışı İbranice ve Aramca kelimeler hakkında daha sonra yazacağı bir eserde Arapçaya benzeyen bazı örnekler vermişti: İbranice el yazısı anlamına gelen ve burada "meşket" diye yazacağımız kelimenin kökeni hakkında şöyle demişti: "Yıllar önce bana bunun Arapça bir kelime olduğu, ince ve uzun anlamına geldiği söylenmişti." Büyük ihtimalle, aynı anlama gelen Arapça *memşuk, meşik* sıfatlarını ona gösteren Yuhanna el-Esad idi.[58]

Şubat 1524'te Kardinal Egidio'nun kapısını başka bir yabancı çaldı. Bir Arap gibi ipekliler giymiş, beyaz ata binmiş, çevresinde kalabalık bir Yahudi grubu olan bu "ufak tefek, esmer adam" Solomon'un oğlu, Kral Yasef'in kardeşi David olduğunu söylüyordu; Kral Yasef Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan Arabistan'ın Habur çölündeki Kayıp İsrail Kabileleri'nin iki buçuğunun hükümdarıydı.[59] (Daha sonra, İbrani vekayinameleri David'in adına Reuveni ya da Reubeni'yi de ekleyeceklerdi.) Ağabeyinin ulağı olarak David, Türklerle yapılacak nihai savaşta Hıristiyan ordularla işbirliği yapacak büyük bir Yahudi ordusu vaat etmişti. Bu projede eskatologya kıvılcımları görerek etkilenen Kardinal Egidio, Yahudi prensi Papa VII. Clemens'e takdim etti. Prens David İmparator Karl ile Fransa kralı arasında barış elçisi olarak hizmet verebileceğini belirterek gemi ve silah istedi. Papa ihtiyatlı davranarak bu işin Portekiz'in yeni kralı III. Joao'nun eline bırakılması gerektiği yanıtını verdi.

Papanın Portekiz hükümdarına yazdığı mektubun cevabını beklediği aylar boyunca David sık sık Kardinal Egidio'yu gördü; yalnızca İbra-

nice, biraz da Arapça bildiğini iddia ettiğinden, Eliya Levita ve Yuhanna el-Esad, efendileriyle yaptığı görüşmelerde ona tercümanlık yapmış olmalılar. Eğer David günlüğüne yazdıklarından Egidio'ya söz etmişse, Yuhanna el-Esad mutlaka onun hakkında birçok soruyu gündeme getirmiş olmalı. David Arabistan'dan Kızıldeniz'i geçip Doğu Afrika'da bir yerdeki "Kuş Diyarı"na gitmişti. Kendisi "Kuş Diyarı"na gitmiş olmasa bile, Yahudi'nin Müslüman Kral "Amarah"ın (Ömer?) kraliçesi ve cariyelerinin bileklerinde, kollarında ve ayak bileklerindeki bilezikler ile bellerindeki zincir dışında çırılçıplak dolaşmalarına dair anlattıkları Yuhanna el-Esad'ın kafasını kurcalayacaktı herhalde. Ya Kuş Diyarı'nda yaşayan İsrail'in Kayıp Kabileleri'ne mensup gençlerin ona sunduğu iki aslan yavrusu hikâyesine ne demeli? Güya 1523'te yavruları Nil'den aşağı, Kahire'ye götürüp gümrük görevlilerine "hediye" vermiş, onlar da aslanları İstanbul'a, Sultan Süleyman'a göndermişlerdi.[60]

David'in 1525–26 arasında çevirdiği dolaplardan biri de Fes sultanı ve Sadilerden genç şerif el-Arac ile mektuplaşmaktı; el-Vezzan genç şerifin merhum babası Emir Şerif Muhammed el-Kaim'i diplomatlık günlerinde tanımıştı. Bir zamanların Fes elçisiyle görüşmek, David'in Meknes, Fes ve Biladü's-Sudan Yahudileriyle temas kurma yolundaki abartılı umutlarını beslemiş olabilir.[61]

Habur prensinin maskesi nihayet 1530'da, güya "ağabeyi Kral Yasef"ten gelecek sahte mektupları düzenlerken yakalandığında düşürüldü.[62] Ama 1524'te David Yuhanna el-Esad için olasılıkla Afrikalı ermişler ve kurtuluş vaat eden siyasetçiler dizisinin bir halkasıydı; eski yolculukları boyunca böyle ne idüğü belirsiz insanlar görüp eleştirmişti.

Yuhanna el-Esad'ın içinde bulunduğunu belgeleyebileceğimiz Roma'daki çevreler işte bunlardı. Birkaç ihtimal daha düşünebiliriz. Belki Salamanca piskoposu Francisco de Cabrera y Bobadilla, korsan kardeşinin yakaladığı adama ne olduğunu merak etmişti. Tutsak Castel Sant'Angelo'ya hapsedilmeden önce piskoposun Roma'daki sarayında tutulmuştu ve şimdi, Giovanni Leone olarak yine o kaleye çağrılmış olabilirdi. Eğer çağrılmışsa, genç ve ateşli kuyumcu Benvenuto Cellini'yi işitmiş, hatta onunla tanışmış olabilirdi. Bobadilla ödemeler konusunda tartışsa da Cellini'nin işlerine bayılıyordu; 1523–25 arasında ona şamdan ve gümüş bir vazo ısmarlamış, papa, kardinaller ve ziyaretçi İspanyollar bu objelere hayran kalmıştı.[63]

Yuhanna el-Esad için çok daha heyecan verici ve tehlikeli ihtimal, İslam diyarlarından gelip Roma'da yaşayan ya da gelip geçen başka Müslümanlar ya da dönmelerle ilişki kurmak olabilirdi. Onlar hakkında çabucak bir şeyler öğrenmişti belki; örneğin bir Siyahi Müslüman köleye 1517'de Kardinal Petrucci'yi hücresinde boğma emri verilmişti. Roma malikâneleri köleler ve hizmetkârlarla doluydu; kölelerin hepsi, hizmetkârların da bazıları Hıristiyan olmayan topraklardan gelmişti: Paolo Giovio, yeni atanan Kardinal Ippolito de' Medici'nin malikânesi hakkında "gerçek bir saray" diye yazıyordu, "Trablusgarplılar, Tatarlar, Habeşler, Hintliler, Türkler, hepsi yirmiden fazla dil konuşuyor". Sahipleri kölelerine istediklerini yaparlardı; karşı cinsle birlikteliklerden doğan çocuklar bazen soylu sayılırdı. Yuhanna el-Esad mutlaka Ippolito'nun kardeşi Alessandro de' Medici'yi duymuş olmalıydı; Alessandro'nun Medici hanehalkından olan annesi bir "*schiava mora*" [Mağripli köle] idi ve yüzü ile saçları Afrika kökenli olduğuna işaret ediyordu. Dedikodulara göre babası aslında II. Lorenzo de' Medici değil, bizzat Papa VII. Clemens idi.[64]

Kamu malı olan forsaların tersine, İtalyan evlerindeki köle hizmetkârlar sahipleri tarafından Hıristiyanlığı kabul etmeye teşvik edilirdi. Ama vaftiz olma hemen azat edilmeyi gerektirmezdi. Hıristiyanlığı kabul edenleri köle olarak çalıştırmanın meşru olup olmadığı 1520'lerde tartışılmaya başlanmıştı; ama tartışma konusu köleler İtalya'daki tutsak Müslümanlar değil, Yeni Dünya'da ele geçirilen Amerikan yerlileriydi. Kölelerini vaftiz kurnasına götüren efendiler mallarından vazgeçmek zorunda değillerdi.[65] (Bu sorun üzerinde düşünen Yuhanna el-Esad İslamiyeti kabul etmenin Müslüman bir efendinin kölesine de azatlık getirmediğini hatırlayacaktı olasılıkla. Kölenin yakalandığı sırada hangi inançtan olduğu önemliydi: yalnızca, yakalandığı anda gayrimüslim olanlar bir Müslüman'ın meşru malı olabilirdi. Yuhanna el-Esad Kuzey Afrikalı bağnaz el-Megilî'nin Songay imparatoru için bu hakkı nasıl genişlettiğini, hakiki Müslüman olmayanların da yakalanıp köleleştirilebileceklerini söylediğini hatırlayacaktı herhalde.)[66]

İtalya'da köleler için düzenlenen vaftiz törenleri Giovanni Leone'nin San Pietro'daki olağandışı töreninden çok daha alçakgönüllü olurdu. (Benzer şekilde, Kuzey Afrika'da İslamiyeti kabul eden Hıristiyan köleler genellikle efendilerinin evine gelen tanıkların önünde yalnızca işaret parmaklarını kaldırarak şahadet getirirlerdi. Tabii daha sonra erkekler

sünnet edilirdi.) 1520'lerde Roma'da yaşayan ev köleleri ve azatlı dönmelerin pek azı Yuhanna el-Esad gibi öğrenim görmüş ya da onun mevkiine ulaşmışlardı. Gazalî'nin bâtıni metinlerini muhtemelen okumamışlardı. Yuhanna el-Esad'ın bir süre kaldığı Campo Marzio mahallesinde bulunan 939 evin hanımı beyaz değildi; bunlar muhtemelen eskiden köle olan Hıristiyanlardı. Bir istisna, şehrin başka bir köşesinde herkesin merakını celbeden "Fillia del Gran Turcho" (Büyük Türk'ün kızı) idi.[67] Yuhanna el-Esad hapisten çıktıktan hemen sonra böyle kadınlarla görüşmemiş olabilir, ama en azından orada olduklarını biliyordu.

Felemenkli ağırbaşlı Papa VI. Hadrianus'un kısa hükümranlığında, Medicilere bağlı diğerleri gibi Yuhanna el-Esad'ın da papalık sarayıyla pek bir alışverişi olmamıştı herhalde. Ama Kardinal Giulio de' Medici 1523 sonundaki çok tartışılan seçimde papalığa getirilince Yuhanna el-Esad'ın hizmetine yine başvurulmuş olsa gerektir. Yeni papa VII. Clemens derhal kardinallerden oluşan iki komisyon kurmuştu; biri Luthercileri durdurmanın yollarını bulmak için, diğeri Hıristiyan hükümdarları Türklere karşı birleştirmek içindi. Türklere karşı birlik, Clemens'in kuzeni Leo'nun zamanından çok daha zor bir görevdi. Fransa ile Kutsal Roma İmparatorluğu arasındaki çatışma yüzünden İtalya yine savaş alanına dönmüştü (hatta I. François, Sultan Süleyman'a o sıradaki ortak düşmanları V. Karl'a saldırmasının ne zaman uygun düşeceğine dair bir haber uçurmuştu.) Büyük Türk Macaristan'da muhteşem zaferler kazanıyordu; Tunus'tan ve başka ülkelerden gelen Müslüman korsanlar Tiber Irmağının ağzında bile papanın kalyonlarına saldırıyordu. Yuhanna el-Esad'ın Mağrip siyasi sahnesi hakkındaki bilgilerinden, diyelim ki Barbaros Hayreddin'in Sicilya'ya ne zaman saldırabileceği gibi bir bilgiden faydalanılmış olmalıdır.[68] Papalık mabeyninin isteği üzerine belki yine Arapça mektuplar tercüme etmiştir. Vatikan Kütüphanesi'ndeki yeni görevlilerin en azından biri İslami öğretiyle ilgileniyordu ve Yuhanna el-Esad'a danışmış olabilir, ama elyazmalarının yeni envanteri ancak birkaç yıl sonra çıkarılacaktı.[69]

Ne var ki, Vatikan kütüphanecisi Girolamo Aleandro 1525–26'da Roma'ya dönmüş ve Doğu ile ilgilenen bilginler arasında dolaşan bir söylentiye göre Yuhanna el-Esad ile görüşmüştü. Söylentinin bir versiyonunda konuşanlar Egidio da Viterbo ile Afrika'dan gelen bir Yahudi Kabalacı idi.[70] Öteki versiyonda konuşma Girolamo Aleandro ile Yu-

hanna el-Esad'a benzeyen bir dönme Arap fakih arasında geçmişti. İkinci hikâyenin kaynağı sağlamdır: Girolamo'nun kuzeni Pietro Aleandro, Roma'da yaşayan ve orada Girolamo'nun temsilcisi olan genç bir rahip. Cennetteki ziyafette adil olanlara vaat edilen balıktan söz ederken, Arap âlim Aleandro'ya İsa'nın neden bu yiyeceği tercih ettiğini sorar. Aleandro soruyu uzun uzun yanıtlarken anlaşılan İsa'nın dirilişten sonra havarilerine verdiği balıktan (Yuhanna 21:9–13) söz eder. Bunun üzerine Arap, "şaka olsun diye" şöyle der: "Anladığım kadarıyla, Mesih ziyafet bekleyen havarilerini hayal kırıklığına uğratmak istememiş." Yuhanna el-Esad bunları hiç söylememiş olsa bile, hikâye çağdaşlarının nasıl bir sohbeti akla yatkın bulduklarını gösterir.[71]

* * *

Yuhanna el-Esad 1520'lerin ortalarına doğru Arapça öğretmenin, transkripsiyon ve çeviri yapmanın ve yazı yazmanın yanı sıra Roma ve civarının ötesine yolculuklara çıkmayı da başarmıştı. Roma'dan çıktığında gördüğü su kemerleri ona üç yüz yıl önce büyük Muvahhid halifesi el-Mansur'un Rabat'a iyi su getirmek için yaptırdıklarını hatırlatmıştı. Kuzeye, Venedik'e kadar gitmişti Yuhanna el-Esad ve şehrin kanalları ona Nil taştığında Kahire'nin halini çağrıştırmıştı ("böyle günlerde Kahire bir Venedik olur"). Floransa'nın kara taş döşeli yolları ise Tunus Sultanlığı'ndaki Gafsa'da gördüklerini hatırlatıyordu. Yabancı olduğu halde, Napoli'de 1520'de Rif sahilinde Müslümanların Peñon de Velez adasını İspanyollardan geri alışına tanık olanlarla sohbet ederken bulmuştu kendini. Bu olayda Hıristiyan komutan, karısını iğfal ettiği bir İspanyol asker tarafından öldürülmüş, Fes sultanının gönderdiği ordu da gerisini tamamlamıştı. Yolculukları boyunca Yuhanna el-Esad yabancı kulaklarını dikip yerel sözcükleri, dokumalar, alet edevat, balık ya da tarım ürünleri için kullanılan sözcükleri duymaya çalışıyordu.[72]

Roma dışında kaldığı en önemli yerler Viterbo ve Bologna idi. Roma'dan fazla uzak olmayan Viterbo, Kardinal Egidio'nun memleketiydi. Kardinal Augustinusçu tarikata orada katılmış, çalışmalarına orada başlamıştı. Egidio oraya sık sık uğrardı; VII. Clemens Aralık 1523'te onu piskopos atadığında[73] bu kez çok önemli görevlerle gitmişti yurduna. Böyle bir ziyaretinde vaftiz oğlunu da yanına aldığını biliyoruz, çünkü Yuhanna el-Esad Joannes Gabriel'in Latinceye yaptığı Kuran çevirisini düzeltmeyi 1525'te Viterbo'da bitirmişti.

Aynı yıl Egidio piskoposluk bölgesinde vaazlar verdi. Eğer Yuhanna el-Esad vaftiz babasının bu vaazlarını dinlediyse ya da taslaklarını okuduysa, bir yandan piskoposun bir yabancının kulağına bile güçlü ve anlaşılır gelen hitabetiyle gözleri kamaşmış, öte yandan piskoposun İslam karşıtı tutumu onu rahatsız etmiş olmalı. Egidio, Bagnaia'daki inananlara, Hz. İsmail ve ondan türeyen Müslümanların İbraniler ve Hıristiyanlardan korkunç bir öç alacaklarını, çünkü Hz. İbrahim'in İsmail'in annesi Hacer'i kovarak günah işlediğini anlatmıştı.[74] Yuhanna el-Esad'ın bildiği İslami yorum çok farklıydı: İsmail büyük olasılıkla İbrahim'in kurban etmeye götürdüğü oğluydu, İshak ise Allah'a sadakat gösterdiği için aldığı ödül. İbrahim daha sonra Mekke olacak yerde İsmail'i görmeye gitmiş, birlikte Kâbe'yi inşa etmişlerdi. (Yuhanna el-Esad Egidio'nun Kuran nüshasındaki bu surede Joannes Gabriel'in "tapınak" diye çevirdiği kelimeyi düzeltmiş, Kâbe için uygun İslami terim olan "ev" kelimesini koymuştu.)[75]

Kur'an-ı Kerim İsmail ile kardeşi İshak'ı ilişkilendirir (Bakara Suresi:136):

> Deyin ki: "Biz Allah'a, bize indirilene, İbrahim, İsmail, İshak, Yakub ve torunlarına indirilene, Musa ve İsa'ya verilen ile peygamberlere Rabbinden verilene iman ettik. Onlardan hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz ve biz O'na teslim olmuşuz."[76]

Egidio ise, tersine, Bagnaia'da kendisini dinleyenlere sorarken ayrılığı vurgulamıştı: "Asya kimin elinde? Müslümanların! Afrika'yı kim işgal ediyor? Müslümanlar! Avrupa'nın önemli ve güzelim bir köşesini kim fethetti? Müslümanlar! ... Hacer ile İsmail dünyanın dört bir köşesini nicedir yönetiyor."[77] Yuhanna el-Esad bu öfkeli sözleri duysaydı rahatsız olurdu. Kuran'ın onun bildiği yorumu Egidio'nun İsmail'in ahfadına bakışını değiştirebilir miydi?

Yuhanna el-Esad'ın bir buçuk yıl önceki Bologna ziyareti çok daha kolay geçmiş olmalı. O sırada Kilise Devletleri arasına girmiş olan Bologna 1523'te hızla zenginleşmekteydi. Fakihimiz belki de dükkânlardaki ipek kumaşlara bir göz atmıştır, zira Fas'ta, sığınmacıların Granada'dan getirdiği bu zanaatla özellikle ilgilenmişti. Hele tıp ve hukuk fakülteleriyle ünlü üniversite onu çok etkilemiş olmalı. İspanya Koleji'ne gitmiş, bazı dersleri dinlemiş de olabilir; muhtemelen kolej öğrencilerinin bir kısmı

doğum yeri Granada'dan gelmişti.[78] Aristotelesçi Pietro Pomponazzi öldüğü 1524 yılına kadar Bologna'da felsefe öğretmiş, ruhun ölümsüz olduğunun doğal mantıkla ispatlanamayacağını iddia ederek bilim dünyasını sarsmıştı. Bunu izleyen tartışmada, Pomponazzi iki risale daha yayınlayarak görüşünü akılcı yöntemle açıklayarak savunmuş, ama bu arada kilisenin ölümsüzlüğü mümkün kılan diriliş ve arınma öğretisine imanla yürekten bağlı olduğunu da belirtmişti. Yıllar önce Pomponazzi Alberto Pio'ya Aristoteles'i öğretmişti, prens de onu himaye etmeyi, yaptıklarıyla ilgilenmeyi sürdürüyordu. Yuhanna el-Esad Roma'da Alberto Pio'nun yazmaları üzerine çalışırken Pomponazzi hakkında bilgi edinmiş olabilir pekâlâ. Bu arada Kardinal Egidio'nun Pomponazzi'ye, ruh konusundaki imansızlığı ve Tanrı'nın öteki dünyada günahı cezalandırıp erdemleri ödüllendirdiğinin mantıkla kanıtlanamayacağını iddia etmesi yüzünden saldırdığını da duymuş olabilirdi.[79] Pomponazzi'yi olumlu bulmuş olsa bile Yuhanna el-Esad bunu vaftiz babasından gizlemek zorundaydı.

Bologna'da tanıdığı en önemli kişi Yahudi hekim ve bilgili çevirmen Jacob Mantino idi. Jacob ben Samuel'in ailesi Katalonya'dan İtalya'ya tam da el-Vezzan'ın ailesi Granada'dan Fes'e gittiği sırada kaçmıştı. Padua'da tıp öğrenimi gördükten (Yahudi erkekleri İtalyan üniversitelerinde tıp derslerine girebiliyordu) sonra Mantino hatırı sayılır bir Yahudi cemaatinin yaşadığı Bologna'da çalışmaya başlamıştı; Yahudi bankerler, tacirler, bilim adamları, ipek dokumacıları, hekimler ve aileleri vardı bu şehirde. Ayrıca İbrani metinlerinden, özellikle de Kurtubalı ünlü Müslüman filozof ve kadı İbn-i Rüşd'ün İbranice çevirilerinden çıkarılan Aristoteles yorumlarının Latinceye çevirisini de yapıyordu. Papa X. Leo'ya 1521 tarihli ithafında dediği gibi, İbn-i Rüşd'ün yazıları yalnızca İbranice çevirilerde ya da Arapçadan Latinceye anlaşılmaz ve "barbarca" çevirilerde mevcuttu. İbn-i Rüşd'ün doğru dürüst Latince çevirileri olmazsa, Aristoteles'in "ilahi dehası" anlaşılamazdı.[80] İbn-i Rüşd'ün Aristoteles yorumlarının "mükemmel, çok dikkat çekici" (*praestantissimus, notissimus*) olduğuna inanan Yuhanna el-Esad da bunu onaylardı; Jacob ben Samuel'e İbn-i Rüşd'ün Marakeş'te ilk gömüldüğü yeri (595/1198) ziyaret ettiğini heyecanla anlatmıştı.[81]

Roma'daki fakihle ilişkiyi ilk kuran muhtemelen Yahudi bilgindi. Arapça öğrenmek uzun süredir Mantino'nun rüyasıydı; 1520'lerin ba-

şında sıra dışı bir Arapça–İbranice–Latince sözlük projesi yaptığında, yıllar sonra da Şam seyahatinde ifade etmişti bu isteğini. Yuhanna el-Esad'ı bulması zor olmamıştı. X. Leo zaten iki adamı da tanıyordu. Mantino 1521'de yazdığı kitabını bastırıp papaya sunmak üzere Roma'ya gitmişti; ayrıca Alberto Pio Mantino'nun çevirilerinden birini kullanacaktı, Egidio da Viterbo ise, İbn-i Rüşd'ün değeri konusunda Yahudi bilginle aynı fikirde olmamakla beraber, onu İtalya'daki "en bilgili Yahudi" sayıyordu.[82]

Yuhanna el-Esad Jacob ben Samuel ile birlikte bir Arapça–İbranice–Latince sözlük hazırlama önerisini memnuniyetle karşılamış olmalı. Çeviri, öteden beri bir diplomat olarak faaliyetlerinden biri, İtalya'daki günlerinin de bir parçasıydı. Sözlük onu Arapça bilimsel çeviri geleneğiyle birleştirecekti: Bağdat'ta 9. yüzyıldaki Abbasi halifeliği zamanında Yunancadan yapılan çevirileri onayladığını yazılarında belirtmiş, Kurtuba'da 10. yüzyıldaki halifelik yönetiminde Latinceden çeviri yapıldığını ileri sürmüştü. "Latinceden çevrilmiş, artık [Avrupa'da] Latinceleri bulunamayan birçok [Arapça] eseri görüp şaşırdığını" hatırlıyordu.[83]

Diller arası bir sözlükte kendi payına düşeni yapmak onun için bir macera olabilirdi. Birkaç Arapça–Latince ve Arapça–İspanyolca sözlük ortaçağ İspanya'sında Hıristiyanlarca derlenmiş, Arapça–İbranice bir sözlüğü de muhtemelen Yahudiler hazırlamıştı, ama Mantino, karşısındaki Arapça konuşan adama o sırada böyle yazmaların İtalya'da ne kadar nadir bulunduğunu söylemişti belki.[84] Yuhanna el-Esad İslam dünyasında yüzyıllardır Arapça sözlükler üretildiğini çok iyi biliyordu; tam da o sırada Mantino'ya 8. yüzyılda bu türün yaratıcısı el-Halil bin Ahmed el-Feradihî'yi anlatmıştı. Okumaları ve yolculukları sırasında Arapça–Farsça ya da Arapça–Türkçe sözlük ya da kelime listesi görmüş olmalıydı. Ama Arapça–Latince ya da Arapça–İbranice–Latince yazılı sözlük hiç görmemiş olabilir.[85]

Sonuçta ortaya çıkan metin, tamamlanmamış olmakla birlikte çok ilginçtir (Resim 5). Yuhanna el-Esad'ın yazdığı, 5500 Arapça kelimeden oluşan sütunlar gözümüzün önündedir. Yüz yıl önce sık sık istinsah edilen Arapça *Kamus*'taki 60.000 maddeyle karşılaştırıldığında küçük bir sayıdır bu, ama tecrübesiz derlemecinin hangi kelimeleri koyması gerektiğini derin derin düşünmesini gerektirmiş olmalıydı. Hatırı sayılır bir anlam yelpazesi görülür: gündelik eşyalar, kurumlar, roller, eylem

fiilleri, kavramlar, akrabalık terimleri, hayvanlar ve daha birçokları. Kolayca okunabilmesi için harfler dikkatle yazılmış, Arapça kelimenin (her zaman kök olmuyordu) ilk harfine göre, ardından da daha sonra gelen harflere göre alfabetik olarak düzenlenmişti. Bu, Arapça sözlüklerde kullanılan tek sistem değildi –*Kamus*'taki kelimeler uyağa göre, yani son sese göre düzenlenmişti– ama Yuhanna el-Esad bir yandan zamanında Mağrip'te kullanılan alfabetik düzeni izlerken bir yandan da Avrupalılara en tanıdık geleni seçmişti.[86]

Yuhanna el-Esad, yazmayı hem Hıristiyan hem de Müslüman ismiyle imzaladığı Arapça bir hatimeyle bitirmişti. Ancak, İbranice ve Latince sütunlar çabucak bitiyor: Mantino'nun yazdığı yalnızca 170 İbranice kalem ve yaklaşık yarısını Mantino'nun yazdığı, kalan kısmı ise daha sonra başka biri tarafından yazılmış 438 Latince kalem vardır.[87] Tahminime göre Yuhanna el-Esad aniden Roma'ya çağırılmıştı –hatimeyi 1524 Ocak'ının sonunda imzalamıştı ve Prens David Reubeni'nin Roma'ya varışı şubattaydı– sonra da Mantino'nun hevesi kırılmıştı ya da Arapçayı devam edemeyecek kadar az biliyordu.

Yine de, hatime bölümü Yuhanna el-Esad'ın Mantino için kendi payına düşeni seve seve yaptığına tanıktır: "Hoca ve hünerli hekim Ya'kub ibn Şam'un [Samuel'in yazılışı], vefalı İsrailoğlu, Allah merhametini ondan esirgemesin." Bu iki adamın sözlüğü, Pedro de Alcala'nın 1505'te tamamı Latin alfabesiyle yazılıp basılan ve Granada'nın ilk başpiskoposuna ithaf edilen İspanyolca–Arapça sözlükten çok farklıdır. Pedro'nun sözlüğü ve Arapça gramer hakkındaki kitabı "lanetli 'Mahoma'nın şeytani yanlışlarına ve sapkınlıklarına" inananların Hıristiyanlığa dönmesine yardım etmek üzere hazırlanmıştı.[88] "Vefalı İsrailoğlu" ise Yuhanna el-Esad'ın sözlüğünü başka amaçlar için, örneğin eline geçen bir Arapça yazmayı çözebilmek için kullanacaktı.

İki adam arasındaki alışverişin başka işaretleri de var. İkisi de İranlı büyük hekim ve filozof İbn-i Sina 'yla ilgilenmişti. Yuhanna el-Esad onun bütün hekimlerin "reisi" olduğunu yazmış, "cins isimleri anlamayan, Arapça gramerin cahili" Latin çevirmenlerden şikâyetçi olmuştu. Birkaç yıl sonra Mantino benzer kelimelerle İbn-i Sina 'nın "tıp sanatında ilk tanınmış Arap" olduğunu söyleyecek, onun "Latin kökenliler için anlaması kolay olmayan deyimlerle dolu bir Arapça kullandığı"na işaret edecekti. İbn-i Sina 'nın eserlerinin Latince çevirileri yanlışlarla doluydu;

o, Mantino'ya, İbn-i Sina'nın tıp konusundaki *Kanun*'unun bir bölümünü İbraniceden çevirerek yanlışların düzeltilmesine yardım edecekti.[89]

Mantino, Moşe ben Maimon'un (Musa bin Meymun; Maimonides; İbn Meymûn) *Etik Üzerine Sekiz Bölüm* adlı eserinin Latince çevirisine başlamıştı bile; bu eser Aristoteles'in ve Farabî gibi Arap filozoflarının yanı sıra hahamların öğretilerini de temel alan bir ahlak risalesiydi.[90] Çok geçmeden Yuhanna el-Esad İbn Meymûn'u büyük bir Musevi hekim, filozof ve teolog olarak tasvir edecek, Meymûn hakkında önce İbn-i Rüşd'ün talebesi sonra da dostu olduğuna dair bir hikâye uyduracak – ya da daha büyük bir ihtimalle bunu Arap ve Yahudi geleneklerinin bir harmanından bulup çıkaracaktı. Yuhanna el-Esad'ın anlattığına göre, Muvahhidlerin halifesi el-Mansur, kariyerinin sonlarına doğru sapkınlıkla suçlanan İbn Rüşt'e Kurtuba'ya gidip oradaki Yahudilerle yaşaması emrini vermişti. Camide vaaz verirken Kurtubalı çocuklar tarafından taşa tutulan İbn-i Rüşd Fes'e kaçmış, müridi Meymûn da o sırada Fes'e sığınmıştı. İbn-i Rüşd'le bağlantısı yüzünden sorguya çekilip onun yerini açıklamak zorunda kalmaktan korkan Meymûn ailesiyle birlikte kaçmayı tercih etmiş, sonunda Mısır'a gelmişti.[91]

Günümüz araştırmacıları İbn Meymûn ile İbn-i Rüşd arasında hiçbir kişisel bağlantı bulamamışlardır. İbn Meymûn Kahire'den yazdığı 586/1190 tarihli bir mektuba kadar İbn-i Rüşd'den söz etmez. Bu mektuba göre İbn Meymûn, kısa süre önce İbn-i Rüşd'ün Aristoteles hakkındaki kitaplarının tamamını almış, hepsini "olağanüstü sahih" bulmuştur. Her iki adam da Muvahhidlerin baskısından kaçmıştı. İbn Meymûn'un babası ailesini Fes'e götürmüş, İbn Meymûn bu şehirden 590/1194'ten çok daha önce ayrılıp Kahire'ye gitmişti; bu tarihte İbn-i Rüşd bir süre için Halife el-Mansur'un gözünden düşmüş bulunuyordu. Yine de, Kurtuba'da 13 yıl arayla doğan bu iki filozofun düşüncelerinde öyle koşutluklar ve ortak kaynaklar vardır ki ortaçağ okurlarının bu Yahudi'nin Müslüman'ın doğrudan öğrencisi olduğunu sanmalarına şaşmamak gerekir. Üstelik İbn Meymûn'un henüz gençken birkaç yıl oturduğu ve ilk yazılarını yazdığı Fes'teki ev neredeyse bir ziyaretgâha dönüşmüştür; böyle bir mekânın çevresinde farklı yaşamları çakıştıran bir efsane kolaylıkla ortaya çıkabilirdi –özellikle de insanın kronoloji hakkındaki fikri biraz muğlaksa...[92] Mantino'nun evinin din değiştirmek, Haçlı seferine çıkmak gibi planların yapılmadığı rahat atmosfe-

rinde, Yuhanna el-Esad ev sahibine mutlu mesut bu Müslüman–Yahudi bağlantısını sunabilirdi.

Mantino daha sonra İbn-i Rüşd'ün Aristoteles'in *Poetika*'sı üzerine yazdığı şerhin çevirisini yapacaktı; bu metin her zaman İtalyan retorikçilerinin ilgisini çekmişti (Resim 27). Yuhanna el-Esad'ın bu konuda da Mantino'ya sunacağı bir şey vardı: İbn-i Rüşd gençliğinde bazıları ahlaki örneklerle dolu, bazıları aşk hakkında birçok şiir yazmış, ihtiyarlığında onların yakılmasını emretmişti. Neyse ki iki şiir kurtarılmıştı ve o, Yuhanna el-Esad, bazı beyitleri ezberden okuyabilirdi: "Çünkü gençliğimde irademe karşı çıktım; zaman beni kellik ve ihtiyarlıkla küstürdüğünde ise irademe boyun eğdim. Keşke ihtiyar doğsaydım!"[93]

Bugün İbn-i Rüşd yazdığı şiirlerle değil de şiir üzerine yazdıklarıyla tanınsa da, Yuhanna el-Esad'ın anlatısı inandırıcıdır –özellikle de Arapça konuşanların o yüzyıllarda nesirden şiire nasıl kolayca geçtikleri hatırlanınca. Her durumda, böyle bir hikâye, İbn-i Rüşd'ün Arap şiirinin çeşitli türleri hakkındaki değerlendirmesi üzerinde çalışan Mantino'yu eğlendirirdi herhalde: İbn-i Rüşd'e göre gençler, insanı günah ve yasak eylemlere sevk eden aşk şiirleri konusunda uyarılmalı, öykünme yoluyla cesareti ve tanınmayı teşvik eden şiirleri dinlemeliydi.[94]

Böyle sohbetler Yuhanna el-Esad'a Arapça gramer ve Arapça şiir vezinleri üzerine bir risale için esin vermişti. Bologna'dan Roma'ya giderken "vefalı İsrailoğlu"nun bundan sonraki çalışmaları için mutlaka yararlı olacak bu metnin bir nüshasını ya Jacob Mantino'ya vermiş ya da bir gün yollamaya söz vermişti.[95] Kitap, bir zamanlar Hasan bin Muhammed el-Vezzan diye bilinen Yuhanna el-Esad için bir yeniliği de temsil ediyordu. Yahudi hekimle birlikte geçirdiği vakit Kuzey Afrikalı fakih için İtalya'da geçirdiği yıllarda atacağı yaratıcı adımın doğru olacağını göstermişti: Transkripsiyonun ötesinde, notlamanın ötesinde, çevirinin ötesinde, yazar olmak.

3. Bölüm

İtalya'da Yazmak

Arapça sarf u nahiv (gramer) ve vezin konusundaki risalesinin bir nüshasını Jacob Mantino'ya göndermeye söz verdikten iki yıl sonra, Yuhanna el-Esad artık kendini dört eserin daha yazarı olarak nitelendirebilirdi. Afrika coğrafyası ve kozmografyası üzerine büyük bir kitabı bitirmek üzereydi; bu kitabın sayfalarında okurlarını sık sık diğer çalışmalarına gönderme fırsatı bulmuştu. *Muhtasar İslam Vakayinameleri* adlı tarih kitabı vardı. *Maliki Mezhebine Göre Muhammed'in İnancı ve Şeriatı* da vardı. Bir de biyografiler derlemesi, *Arap Âlimlerinin Hayatları* adlı kitabı yazmıştı.[1]

Bu eserlerin her biri Yuhanna el-Esad'ın Akdeniz'in her iki yakasındaki yaşamının dışavurumudur. Bir yandan, her bir eser, daha önce yazılmış tarih kitaplarının özetleri dahil, Arap edebiyatının geleneksel türlerini temsil ediyordu[2] ve korsanlar onu yakaladığında Hasan el-Vezzan'ın heybelerinde belki de bu kitapların konuları hakkında aldığı birtakım notlar vardı. Şairdi o, nereye gitse okunan şiirleri eleştirel bir kulakla dinlerdi; yollarda vezin konusunda düşündüklerini neden çiziktirmiş olmasın ki? Yolculukları sırasında iki kere kadılığına başvurulmuştu; Maliki içtihadının hatırlaması gereken yerlerini neden yanında taşımasın ki?

Öte yandan, bu kitaplar Avrupa'daki okurlarını İslam dünyasıyla tanıştıracaktı. Arapça vezin konusundaki risaleyi ele alalım; bu metin 1527'de bir kâtibin standart İtalyan hümanizma dönemi yazısıyla "özgün nüshadan" kopya edilmiş olarak bize ulaşmıştır.[3] Latincedir, ama bazı yanlışlar vardır, demek ki yazarı dile henüz tam anlamıyla hâkim değildir. (Kâtipler metinleri harfiyen, yanlışlarıyla birlikte kopya ederlerdi.) Kitap, Arapça veznin ve Arapça sözlük biliminin yaratıcısı, "Allah'tan korkan ve mümin" Halil el-Ferahidî ile başlar. Yuhanna el-

Esad Halil hakkındaki bildik Arapça hikâyeyi anlatır: Bir gün Halil'in erkek kardeşi onu evde anlamsız heceler tekrarlarken bulur, sokağa fırlayıp Halil'in çıldırdığını söyler herkese. Oysa bu heceler Halil'in aruz vezinlerine verdiği ritmik adlardır ve Yuhanna el-Esad metni boyunca bu vezinleri kullanır.[4]

Yuhanna el-Esad okurları için Halil'in dizelerinden birkaçını Latinceye çevirir. Arabistan'da önemli bir hükümdara hizmet etmek üzere memleketi Basra'dan ayrılmayı reddeden âlim, "Küçük baba ocağımdan memnunum" diye yazmıştır. "Eğer kısmetin peşinden koşarsanız, yanına bile yaklaşamazsınız; eğer kısmete sırt çevirirseniz, kısmet sizin peşinizden gelir."[5] Yuhanna el-Esad Halil'in sözlerini hatırlarken aklına kendi çok farklı tercihleri gelmiş olmalı.

Yuhanna el-Esad bundan sonra aruz vezninin dokuz türünü tanımlar ve yerine göre Latincedeki iki vurgulu heceli ve bir vurgulu iki vurgusuz heceli sözcüklerle karşılaştırırken ünlü hecelerle karşıtlıklarına işaret eder. Avrupa formlarını artık çok daha iyi bildiği açıktır. Sonra farklı şiir türlerinde görülebilecek yedi vezin gelir, en sevdiği vezinlerden biriyle, uzun ölçülü "tavil"le başlar. Arapça vezin örneklerini Latin harflerine çevirerek verir, Ka'b bin Züheyr'den bir dize de koyar metne: O "bizim Arap şairimizdir" diye açıklar Yuhanna el-Esad; Ka'b'ın İslam öncesi şairlerden olduğunu, Hz. Muhammed'e karşı çıkan yazılar yazdıktan sonra, peygambere boyun eğişini ünlü bir şiirle belirttiğini ise kendine saklar. Vezinlere dair metindeki dize –"elek suyu ne kadar tutarsa"– işte bu şiirden alınmıştır (Resim 7). Kâtip yazmada bazı Arapça kelimelerin konması için yer bırakmıştır, ama elimizdeki nüshada Yuhanna el-Esad'ın yalnızca iki yeri doldurduğunu görürüz.[6]

Metin gerçekten de Avrupalı bir okura aruz vezninin ilkeleri hakkında bir fikir verebilirdi, ortaçağ bilginlerinin elinde bu konuda pek az bilgi vardı. Ama Yuhanna el-Esad yalnızca Arap okurlar için yazmış olsaydı böyle sıkıştırılmış bilgi vermez, Halil'e alternatif, bazıları çok önemli olan vezin yaklaşımlarını tartışabilirdi. Birçok başka örnek de verebilir, vezin konusunu mecaz ve üslupla bağlantı kurarak genişletebilirdi; nitekim Talib'in şiir üzerine 9. yüzyıldan kalma risalesi böyleydi ve bu risaleyi Yuhanna vaftizinden bir süre sonra Vatikan Kütüphanesi'nden ödünç almıştı.[7]

* * *

Ünlü âlimlerin biyografilerini içeren kitabına bakalım. Burada da elimizde Latince bir metin var, yine bir kâtip tarafından 1527'de "özgün nüshadan" kopya edilmiş. Başlığı *De Viris quibusdam Illustribus apud Arabes* (Bazı meşhur Araplar üzerine) ve bir de eki var: *De quibusdam Viris Illustribus apud Hebraeos* (Bazı ünlü Yahudiler üzerine). Başlıktan anlıyoruz ki, yazar kendi Arapça metninden çeviri yapmıştır ("*ex ea lingua maternam traductis*"); asıl metinse yüzyıllardır Arap ve İslam âlimlerinin çok sevdiği biyografi külliyatı olan *tabâkat* tarzındadır. Tabâkat kişileri meslek ya da doğum yeri gibi belirli ölçütlere göre sınıflandırarak, [bu tasnif içinde de kronolojik bir düzen içinde, yani en eski kuşaklardan/ tabakalardan günümüzdeki tabakalara doğru] bilgisini sonraki tabakalara aktarma ya da bu alana yaptıkları katkılar çerçevesinde doğruluklarına ve güvenilirliklerine değer biçerdi. Bu durumda, her başlığın şunları içermesi gerekiyordu: öznenin, atalarının ve coğrafi kökenlerinin eksiksiz bilgisi; rahle-i tedrisinden geçtiği ya da onu eğiten kişilerin adları; çıktığı seyahatler, sosyal çevresi ve yayınları hakkında bilgi ve muhakkak biyografi yazarının kullandığı kaynaklar (Bazı derlemelerde ermişlikleri ya da bilgileriyle öne çıkan kadınlar da olurdu.)[8]

Yuhanna el-Esad'ın *Meşhurlar* adlı eseri *tabâkat*'ın özelliklerinden birkaçını taşır (Resim 8). Derleme, Darü'l-İslam'daki yüzlerce, hatta binlerce kişinin yer aldığı tabâkatlara göre küçüktür; üçü Nasturi ya da Yakubi Hıristiyan olmak üzere yalnızca 28 Arap, beş de Yahudi tasvir edilmiştir.[9] Ama kronolojik olarak dizilmiş olan biyografiler bazı geleneksel öğeleri taşır: Coğrafi ve ailevi köken, meslek, yayınlar, kişisel anekdotlar ve alıntılar; ayrıca çoğu zaman daha önceki biyografi yazarlarının isimleri ve görüşleri de vardır. Biyografileri verilen kişilerin çoğu hekim ve filozoftur, bazıları ilahiyat, astronomi, coğrafya ve hukukla da meşgul olmuş, Arap kültürüyle yetişmiş kişilerden beklendiği üzere çoğu şiir de yazmıştır. Nitekim Yuhanna el-Esad filozof Farabî'nin bir beytini de hatırlar ve bu beyit metinde el-Esad'ın Arapça kendi yazısıyla ve Latince çevirisiyle yer alır:

> Bir lokma kuru ekmek, kuyu suyu ve bir hırka, huzurla
> Yeğdir binbir tövbeyle nihayet bulan zevk u safaya[10]

On birinci yüzyıl Kahire'sinde hekimlik yapan ve ilaçlar ile şuruplar hakkında kitaplar yazmış olan Yakubi Hıristiyan Mesaveyh el-Meridinî hakkında ise, Yuhanna el-Esad hekime gelip penisinin acıdığından şikâyet eden çiftçinin hikâyesini anlatır. Çiftçi erkeklik organını eşeğinin makatına sokarak biraz fazlaca kullandığını itiraf eder. El-Meridinî adamın organına sert darbeler vurur, garip bir sıvı fışkırtmasını sağlayarak, acısı azalmış olarak evine gönderirken uyarır: "Âzânı eşeğinin yarığına çevirme."[11]

Böyle açık saçık bir hikâyenin bir biyografi derlemesinde yer alışı sıra dışı değildi. Ünlü 13. yüzyıl biyografi yazarı İbn Hallikan, bir gece müshil alması gereken Bağdatlı bir hekim ve âlim çevirmen ile veziri arasındaki şakalaşmayı kayda geçirmişti.[12]

De Viris Illustribus aynı zamanda Yuhanna el-Esad'ın İtalya'da geçirdiği yıllar ile Avrupa'da bulmayı umduğu okur kitlesinin izlerini taşır. Ünlü Arapların hocaları ya da öğrencilerinden yalnızca birkaç yerde söz edilmiş, tam liste yalnızca İbn-i Rüşd için verilmiştir. Müslümanlar bu silsile bilgisinin bir kişinin teolojik, hukuki ya da felsefi bir geleneği aktarmakta ne kadar güvenilir olduğunu kanıtlamak için çok önemli olduğuna inanırlardı. Kuzey Afrika'da yazar bir âlimin nereye "isnad" ettiğini, yani geleneğin silsilesinde onu nereye yerleştirmenin mümkün olduğunu öğrenmek ya da hatırlamak için elinden geleni yapardı. Avrupa'da ise yazar böyle bir zincir oluşturmakla hiç uğraşmazdı; Avrupalı okurları için bir âlimin tıp, felsefe ya da teoloji alanında "*maximus Philosophus*" ya da "*singularissimus*" olduğunu ya da "*doctus*" yani bütün bilimlerde uzman olduğunu belirtmek yeterliydi.[13]

İkincisi, Yuhanna el-Esad ele aldığı şahsiyetler hakkında değerli ve kalıcı ayrıntılar verirken, tarihler (daima Hicri tarihi verir), yerler, olaylar ve başlıklarda birçok hata görülür; ya da en iyisi şöyle diyelim, bunlar Kuzey Afrika metinleri ve geleneklerinden öğrenebileceklerimizden farklıdır. Elinde ona yardım edecek yazmalar olmadığına göre, bu hatalar hafızasının onu yanıltmasından ileri gelir. Bu da anlaşılır bir şeydir; bir medreseye gidip başvurabileceği tezkireleri Vatikan Kütüphanesi'nde ya da Alberto Pio ile Egidio da Viterbo'nun koleksiyonlarında bulamazdı.[14]

Ama bir anlamda, bu farklar herhangi bir bilgiye dayanmayan yaratıcılığın meyveleridir; iki dünya arasında sıkışan adamımız arada sırada bu yola başvurmuştur. Örneğin büyük hekim ve filozof Ebubekir

Razî hakkında yazdıklarını ele alalım. Razî'nin tıp ve simya üzerine bazı metinleri Avrupa'da zaten Latinceye çevrilmişti, ama hayatı hakkında pek bir şey bilinmiyordu. Yuhanna el-Esad daha önce İbn Hallikan ve başkalarının yazdığı tabâkatlarda anlatıldığı gibi, Razî'nin 9. yüzyılda İran'da doğduğu ve Bağdat'ta öğrenim görüp hekimlik yaptığıyla başlar. El-Esad daha sonra Razî'yi Bağdat'tan Kahire'ye götürür. Orada ünü sayesinde aniden Kurtuba Emevi Halifeliği'nin mabeyncisi ve halifeliğin asıl yöneticisi el-Mansur diye birinden davet alır ve Endülüs Emevilerinin merkezinde maddi ve manevi anlamda yüksek bir mevkiye yerleşmek üzere batıya gider. Orada birçok alanı kapsayan tıp risalesi *Kitabü'l-Mansuri*'yi yazar ve yaşamını geçirir. On birinci yüzyılda yaşamış vakanüvis İbn Hayyan'ı zikreden Yuhanna el-Esad el-Mansur ile Ebubekir Razî arasında geçen büyüleyici bir konuşmayı anlatır: El-Mansur hekimin bir ölüyü diriltiğine inanmaktadır, Razî ise yalnızca Allah'ın böyle bir şey yapabileceğini, kendisininse tıp ilmini uygulayarak tedavi ettiğini söyler.[15]

Bir İslam âlimi bu anlatılanları okusa çok şaşırırdı, zira Razî hakkındaki mevcut biyografiler onun Bağdat'ın batısına pek gitmediğini, ünlü kitabını *İranlı* Mansur es-Samanî'ye ithaf ettiğini ve doğduğu Rey şehrinde öldüğünü yazar. Üstelik Kurtuba'daki asıl el-Mansur, Razî mezara girdikten elli yıl kadar sonra hüküm sürmüştü. Batıda bir "Razî" vardı, ama o bir yerel tarihçiydi; İbn Hayyan başka birinden, görevi Kurtuba hükümdarını yazılarıyla övmek olan tarihçi İsa er-Razî'den bu bağlamda söz etmişti. İbn Hallikan *Kitabü'l-Mansuri*'nin kime ithaf edildiği hakkında bir soru sormuştur gerçi, ama aklındaki hükümdarlar İranlı'ydı. ("Allah'ın yardımıyla galip gelmiş" anlamına gelen el-Mansur adını birkaç hükümdar benimsemişti.) İbn Hallikan kanıtların yeterli olmadığı zaman kullanılan standart ibareyle bitirmişti yazısını: "Hangisinin doğru olduğunu en iyi Allah bilir."[16]

Yuhanna el-Esad biyografilerinde hiç böyle bir ibare kullanmaz, dolayısıyla Avrupalı okurlar bu biyografilerin gerçeklikleri hakkında hiçbir kuşku duymaz. Burada olduğu gibi hafızasında boşluklar olduğunda ya da konu hakkında pek az şey bildiğinde, basitçe iki adamı birleştirip ilginç bir yaşamöyküsü sunar ve referans olarak gerçek bir tarihçiyi verir. Jacob Mantino ona *Liber Almansoris*'in [*Kitabü'l-Mansuri*] Venedik, Bologna ve Pavia'da yayınlanan sayısız baskısından söz ettiğinde,

Yuhanna el-Esad da Razî'nin tıp alanındaki ününün birazını atalarının Müslüman Endülüs'üne mal etmekte sakınca görmemiş olmalı.[17]

Yuhanna el-Esad âlimlerin canlı portrelerini çizmişti; bazen hafızasından ve İtalya'ya beraberinde getirdiği notlardan çekip çıkarıyordu bilgilerini, bazen doğaçlama yapıyor, yaklaşık tarih veriyor ya da sadece uyduruyordu. Doğru bilgi olduğuna inandıkları ile uydurduğunu bildiklerinin karışımı olsa da, bu portreler Avrupalılara bir ilim dünyasının kapısını açmış, diyelim filozof–din âlimi el-Gazalî hakkındaki bilgi kırıntılarına bir şeyler eklemiş ve onları hiç tanımadıkları insanlarla tanıştırmıştı. Avrupalılar *Meşhurlar*'da İranlı simyacı, şair ve tarihçi diye tasvir edilen Tuğraî (ö. yak. 515/1121) hakkında bilgi edindiler. Granada beyliğinde tarihçi, şair, hekim, filozof ve yüksek bir siyasi görevli olarak tasvir edilen o inanılmaz Lisanüddin İbnü'l-Hatib'i (ö. 776/1374) tanıdılar. Hatib'in kafiyeli nesir halinde yazılmış mektupları üsluplarıyla övgü kazanmıştı ve hem Fes'te hem de başka ülkelerde birçok hukuk kütüphanesinde bulunabiliyordu.[18]

Üstelik, *Meşhurlar* Avrupalı okurlara hiç bilmedikleri bir İslam ve Arap edebi türünü, tabâkatı, bütün edebi geleneğiyle olmasa bile bir kısmıyla sunduğuna göre, bu okurlar Müslüman âlimlerin kaynakları nasıl kullandığını ve biyografi yazarlarının adlarını nasıl öğrendiğini de görüyorlardı: "vakanüvis İbn Cülcül, Filozofların Yaşamları'nda birçok Asya hükümdarının [el-Farabî'yi] saraylarına çağırdığını, para ve bahşiş vaat ettiklerini söyledi"; "İbnü'l-Abbar ... İspanya vakanüvisi ... İbn-i Rüşd'e baskı altındayken ne hissettiğinin sorulduğunu söyledi. İbn-i Rüşd hem memnun olduğunu, hem de horlandığını hissettiği cevabını verdi." Kuşkusuz bazı kaynaklar düzmecedir. İbn Hallikan'a atfedilen bir hikâyede İbn-i Sina 'nın katırının koşumunun demir değil de gümüş olmasını nasıl haklı gösterdiği anlatılır, ama bu hikâye İbn Hallikan'da yoktur.[19] Ancak, metinde tabâkatın formlarına riayet ediliyordu, dolayısıyla Avrupalı okurlar Müslüman âlimlerin çeşitli sohbet ve şakaları nasıl kayda geçirdiğini görebilirlerdi. Arapça–İbranice–Latince sözlükte olduğu gibi, burada da hayat hikâyeleri dini polemiğe girmeden, farklı mezheplere mensup Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler aynı ilmi çerçeveye yerleştirilerek anlatılmıştı. Yazmanın bir nüshası Egidio da Viterbo'nun eline geçmişe benziyor ve insan kardinalin bu konuda neler düşündüğünü merak ediyor.[20]

* * *

Yuhanna el-Esad bu daha önemsiz kitapları yazdığında ne kadar sevinmiş, heveslenmişti kim bilir? Ama İtalya'daki yıllarında yazdığı büyük yapıtı, *Libro de la Cosmographia et geographia de Affrica*'yı (*Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı*) bitirdiğinde hissetmiş olabileceklerinin yanında hiç kalırdı bu duygular. Son satırlarını 10 Mart 1526'da yazmıştı. Kitap hakkındaki en doğru bilgilerimizi bugüne ulaşan tek nüshasından öğreniyoruz: Bugün Roma'daki Biblioteca Nazionale Centrale'de bulunan, 16. yüzyıl başı İtalyan yazısıyla yazılmış 936 sayfalık bir yazmadır elimizdeki.[21] Açık seçik, çoğunlukla canlı bir İtalyancayla yazılmış, ama sentaksı basit, kelime kullanımı da bazen kesin ve nüanslı olmayabiliyor; üslubu hatip–şairimizin Arapça yazsaydı kullanacağı deyimler, geniş kelime dağarcığı ve seciden çok uzak.

İmlasında da bazı ipuçları buluyoruz. On altıncı yüzyıl başı İtalya'sında farklı yazımlar kullanılıyordu; bu yazmadaki imla tercihleri, uygulamaya epeyce uygun olsa da, ana dili İtalyanca olan birine değil, Arapçanın sesli harflerine alışık olan ve İtalyanca, İspanyolca ve Latince arasındaki farkları kesinkes bilmeyen birine aittir. Yuhanna el-Esad da böyle biriydi. Örneğin "*el Re*"yi *il Re*'ye, "*el patre*"yi *il padre*'ye, "*el populo*"yu *il popola*'ya, "*el templo*"yu *il tempio*'ya, "*el thesaurero*"yu *il thesoriere*'ye ve "*la abundantia*"yı *l'abbondanza*'ya tercih eder. Vaha kasabalarındaki hurma için "*dattoli*"yi kullanır; bu kelime Venedik'te hurma için kullanılsa da, İtalyancada yaygın *datteri*'ye değil, İspanyolca *dátils* ya da Latince *dactyli*'ye daha yakındır. Latince benzeri deyişler –"dicto" ve "prefato" ("daha önce adı geçen" anlamında)– orada burada karşımıza çıkar.[22] Venedikli Giovanni Battista Ramusio, kitabı Venedik'te 1550'de *La Descrittione dell'Africa* başlığıyla bastığında, bütün bunları değiştirecek, ayrıca başka değişiklikler de yapacaktı: Sentaks daha karmaşık hale gelmiş, kelime dağarcığı çeşitlenmiş, üslup daha süslü olmuş ve incelmiş, imla ise bu alanda reform önerenlerin teşvik ettiği çizgiye getirilmişti.

Yuhanna el-Esad metni nasıl hazırlamıştı? Hatimeden hemen önce, kapanış cümlesinde, kadim sözlü hitap geleneğini hatırlatan bir dil kullanır: "Yazar hafızasının zayıflığı yüzünden daha fazlasını hatırlayamıyor ... dolayısıyla suskunlaşır ve konuşmasını bitirir." Burada "konuşma" mecazi anlamdadır; Yuhanna el-Esad'ın *Meşhurlar*'da her yazarı zikrettiğinde kullandığı *dicere*, "söylemek" fiili gibi belirgin bir edebi

geleneğin uzantısıdır. Mesaj değerli bir kitapta yazılı olarak verilmektedir, ama doğrudan sözlü aktarımı çağrıştırır.[23]

Yüzyıllar boyunca İslam toplumlarında yazarlar metinlerini kendileri yazıp sonra da kopyalarını çıkartacaklarına ya da kâtiplere ya da öğrencilere ya da çevrelerindeki birilerine kopya çıkarttıracaklarına, kendi ağızlarından müstansihlere [kopya çıkaranlar] yazdırdılar. Bazen yazar bir taslak yazıp okuyor, müstansih de yazıyordu, yani sözlü hitap yazıyla birleşmişti. Nitekim İbn Battuta 757/1356'da Fes'te uzun seyahatnamesini yetenekli bir yazıcı ve kadı olan İbn Cüzeyy'e dikte ettirmiş, o da düzeltip kendi gözlemlerini eklemişti. Sultanlar mektuplarını kâtiplere dikte ettirirlerdi, öğrencilerin derslerde aldığı notlar bir tür kitap olarak kullanılırdı. El-Vezzan'ın zamanında yazarlar metinlerini kendileri hazırlayıp müstansihlere verirlerdi. El-Makrizî'nin Kahire topografyası hakkındaki kitabının 15. yüzyılda yazılmış bir taslağı, bir yazarın kitabını kâtibe dikte ettirdiğinde ne çok bölümün üstünün çizilebileceğini, yeniden yazılabileceğini gösterir. El-Vezzan'ın hocası Venşerisî öğrencisine bir hukuk metnine yazdığı derkenarları istinsah ettirip bir kitap hazırlatmıştı.[24]

Gençliğinde kâtibü'l-adlde yani noterde çalışmış olan el-Vezzan da kitaplarını Kuzey Afrika'da bitirmiş olsa, böyle yapacaktı. İtalya'daki tecrübeleri bu seçimi pekiştirmişti. Boccaccio ve Petrarca gibi yazarlar kendi metinlerini kendileri yazıyorlardı. Alberto Pio gibi önemli şahsiyetler elbette diplomatik yazışmaları dikte ederlerdi. İşi başından aşkın Kardinal Egidio bazı yazılarını ve vaazlarını kâtibine dikte eder, bazı önemli metinleri ise önce kendi yazar, zarif yazısıyla sayfalar doldururdu.[25] Bu kadar yüksek konumda olmayan âlimler ders vermekten, kilise yazışmalarını hazırlamaktan ya da hasta tedavi etmekten vakit bulunca kendi metinlerini kendileri yazarlar, eğer dosdoğru matbaaya gitmezlerse, yazmalarını kâtiplere verip birkaç kopya daha çıkarttırırlardı.[26]

Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı'nın İtalyanca özellikleri Yuhanna el-Esad'ın dil konusunda geçirdiği tecrübelere uyar, dolayısıyla kitabın son taslağını kendi eliyle yazdığı, Latin alfabesine göre kalemini soldan sağa hareket ettirmek için uzun zaman harcadığı açıktır. Sonra metni bir kâtibe vermiş, o da harfleri yazarın kendine özgü imlasıyla birlikte süslü, eğik bir yazıyla kopya etmişti.[27] Yazmanın ilk çeyreğinde minik düzeltmeler görülür, çoğu kâtibin yazısıyla yazılmıştır, gerisi

olasılıkla yazarındır –ama emin değilim.[28] Yuhanna el-Esad bu nüshayı dikkatle okumamıştı. Okumuş olsaydı, metnin sonlarındaki iki dehşetli kâtip hatasını (ikisi de sayfaların ortasında, yani cilt hatası değil) düzeltirdi: el-Vezzan'ın Cezayir'in Medea şehrini ziyaretinin –burada bir süre kadılık yapmıştı– sonuna dair anlatı anlamsız bir şekilde yakınlardaki başka bir küçük kasabanın tasvirine iliştirilmiş; birkaç sayfa sonra da, Cezayir'deki olaylar tasvir edilirken, metin birden iki başka şehre kayıyor, sonra cümlenin ortasında yine Cezayir'e dönüyor.[29] Yazar bunları asla atlamazdı.

Ramusio *Afrika* kitabını yayınladığında bu pasajların sırasını düzeltmişti. Basitçe mantık silsilesine göre bizzat düzeltmesi mümkünken, "Giovanni Leone Africano" dediği adamın elyazmasının başka bir nüshasına başvurduğu kesindir. Yuhanna el-Esad 1526'da metninin en az iki kopyasını yaptırmış olmalı.[30] Kanıtları yorumladığım sırada, önemli bir istisna hariç bu iki yazmanın birbirine çok benzediğini gördüm: İğfal edilen kadın ile safdil kocasının hikâyesi Ramusio'nun basılı edisyonunda var, ama Roma Biblioteca Nazionale Centrale'deki yazmada yok. (Bu hikâyeyi daha sonraki bir bölümde yakından inceleyeceğiz.)

Bunun dışında, basılı kitaptaki değişiklikler (daha karmaşık ve edebi bir İtalyanca kullanımı, kısa atlamalar ve eklemeler, bir kelime yerine başkasının kullanımı) neredeyse bütünüyle Ramusio'nun işi. Değiştirilen kelimeler çoğu zaman yazarın ne demek istediğini aktarıyor, ama bazıları vermek istediği içeriği ve sunum biçimini değiştiriyor ve bunlar da onun ne Kuzey Afrika'da edindiği Arap–İslam bakış açısıyla, ne de İtalya'da geçirdiği yıllarda geliştirdiği tutumlar ve duyarlıklarla tutarlı.[31]

Soylu bir Venedikli olan Giovanni Battista Ramusio gençliğinde Fransa'ya ve Avrupa'nın başka ülkelerine elçi gitmiş, Venedik Senatosu ve Konseyi'nde bakanlık yapmıştı. (Ramusio, 1530'da Venedik'e gelen David Reuveni'yi sorgulamakla görevliydi. Reuveni Habur'un Yahudi prensi olduğunu iddia ediyor, "Her yere dağılmış olan İbranioğullarını vaat edilmiş topraklara götürmeyi" umut ediyordu. Ramusio David'e inanmış, onu "Yahudi yasaları ve Kabala denen bilimi iyi bilen" biri olarak görmüştü. Prensin düzmece olduğu anlaşılınca dehşete düşmüş olmalıdır.[32]) Hümanizmanın ilgi alanlarından Ramusio'nun en tutkuyla bağlı oldukları coğrafya ve haritalardı. Son yıllarında topladığı seyahatnameleri yayınlamaya giriştiğinde, Giovanni Leone'nin Afrika

yazması ilk sırayı almıştır.[33] Arabistan'dan gelen garip Yahudi'nin maskesini düşürmeyi başaramayan Ramusio, Avrupalı okurların bu değerli Afrikalı'yı inandırıcı bulmamasına tahammül edemezdi. Bu yüzden de metni düzeltmiş ve değiştirmiştir.

Dolayısıyla *Libro de la Cosmographia et Geographia de Affrica* (*Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı*) çok değerli bir kılavuzdur. Arada bir, Ramusio'nun ya da kitabın çevirmenlerinin yaptığı değişiklikler, Yuhanna el-Esad'ın İtalya'da yaşarken üzerinde hissettiği baskıları ve Avrupalı yorumcularının onu nasıl yeniden biçimlendirmek istediklerini gösterir.

* * *

Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı dokuz bölümden oluşur: kıtanın coğrafyası, iklimi, âdetleri, ekonomisi ve kültürü üzerine bir giriş; her biri Afrika'daki şehir ve kasabaların, köylerin, dağların ve çöllerin ve oralarda yaşayanların tasvirine ayrılmış yedi bölüm; ırmaklar, madenler, bitkiler, kuşlar ve hayvanlara ayrılmış sonuç bölümü. Kitabın İslam kültürlerinde yüzyıllardır çok değer verilmiş bazı edebi türleri iç içe kullanması da ilginçtir.

Farklı amaçlar ve yaklaşımlarla da olsa, âlimler eskiden beri coğrafyayla uğraşıyorlardı.[34] Ciltlerce eser bırakan itibarlı tarihçi ve coğrafyacı Mesudî (ö. 346/957) tasvirlerinde Darü'l-İslam'ın çok ötesine geçmiş, ilgi alanına dünyanın dış görünüşü, halkları ve tarihlerinin birçok veçhesini de sokmuştu. Bilgiyi ve geleneksel hikâyeleri eleştirel bir bakışla kullanmanın yanı sıra yolculukların bir coğrafyacı için temel olduğunda ısrar etmiş, yazdıkları yerleri hiç görmemiş olan âlimleri kınamıştı. Kendisi ise doğduğu şehir Bağdat'tan Hindistan'a, Endülüs'e ve Zengibar'a kadar gitmişti. "Şairin şu beyti," diye yazmıştı, "beni anlatır: '*Gitti dünyanın her köşesine bucağına... en ücrasına, kuş uçmaz kervan geçmez diyarlara*'."[35]

Yirmi otuz yıl sonra, Mukaddesî de memleketi Kudüs'ten yola çıkıp yine birçok ülkeyi dolaşmış, ticaret yapmış, kütüphaneleri ziyaret etmiş, âlimlerden dervişlere ve masalcılara kadar birçok kişiyle tanışmıştı: "Vergileri tetkik ettim ... havayı kokladım, suyu tattım." *Ahsenü't-Tekâsim fi Marifeti'l-Ekalim* (En iyi iklimlerin sınıflandırması) adlı eseri zaman ve mekân bakımından Mesudî'nin eseri kadar geniş kapsamlı değildir: Endülüs'ten Aşağı İndus vadisine kadar İslam halkları, dilleri ve

mekânlarıyla kısıtlamıştır. Yazar kendine ve yaşadığı dönemdeki olaylara yoğunlaşmıştır. Ama gözlemleri zengin ayrıntılarla dolu ve taptazedir, kitabın düzeni de başlığının vaat ettiği kadar açık seçiktir.[36]

Mukaddesî o zamanın Fes şehri hakkında pek de iyi şeyler söylememişti ("kaba ve cahil insanlar, pek az âlim var, sık sık hadise çıkıyor"[37]), ama sonraki iki yüz yılda, buradan batıdaki İslam topraklarında yetişmiş coğrafyacılar çıkacaktı. İşbiliye (Sevilla) emirine şair ve diplomat olarak hizmet eden Bekrî (ö. 487/1094) Müslüman çağdaşlarının bildiği bütün sultanlıkların geniş bir tasvirini yapmıştı. Kuzey Afrika'yı anlattığı hatırı sayılır büyüklükteki bölüm Yuhanna el-Esad'ın *Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı*'yla aynı bölgeleri kapsar, ama Bekrî bunu eski geleneğe uyarak, yani kitaplara danışarak, onları değerlendirip kaynak göstererek yapmıştır. Bekrî Endülüs'ten hiç ayrılmamıştır, oysa kitabında bölümden bölüme geçerken bölgeleri değil, güzergâhları ele alır; örneğin Fes'ten Sicilmase'ye kaç günde gidileceğini belirtir.[38]

On ikinci yüzyılın ortasında ünlü İdrisî, coğrafya hakkındaki kitabına *Kitabü'n-Nüzheti'l-Müştak fi İhtiraki'l-Âfâk* (Dünyayı görmek için yanıp tutuşanların özlediği gezilerin kitabı) adını vermişti. Bazı araştırmacılar onun memleketi Endülüs'ten yola çıkıp doğuda ta Anadolu'ya, batı ve kuzeyde ise ta İngiltere'ye gittiğini söyler; bazıları ise topu topu Batı Akdeniz'de o dönemin Sicilya ve Kuzey Afrika Norman Hıristiyan Krallığı'nda yolculuk ettiğini, tıp öğrenimi sayesinde buralarda ilaç yapımında kullanılan bitkileri saptayabildiğini belirtir. Bol bol verdiği bilginin geri kalan kısmını ise coğrafya metinlerinden ve hükümdarın arşivlerinden elde etmişti.

İdrisî kitabını Müslüman İspanya'yı geri alan Norman kralının oğlu, Arap kültürünün hamisi ve İdrisî'nin gözünde filozof bir kral olan II. Ruggiero'ya ithaf etmişti. Dünyanın yazarın bildiği bütün bölgeleri hakkında söyleyecek bir şeyi vardı coğrafya kitabının; bazen şehirler ve anıtlara dair epeyce ayrıntı veriyordu. Kaç gün yolculuk edileceği, güzergâhlar elbette veriliyordu, ama kitap, doğudan batıya bütün bölgeleri birleştiren geleneksel yedi iklim kuşağına göre düzenlenmişti. Arapçası (çoğul biçimiyle) *akâlim*, Yunancası *klimata* olan bu kuşaklar Ptolemaios'un en uzun günde öğle güneşinin yüksekliğine göre tanımladığı enlem kuşaklarıydı. Doğudaki bir Arap coğrafyacı grubu astronomideki bu yaklaşımı izlemiş, Ptolemaios'un sayılarını yeniden

değerlendirmiş, yeryüzü yüzeyindeki yerlere daha doğru enlem ve boylam değerleri vermişti.[39] Ama İdrisî bu yolu izlememiştir. Öndeyişinde açıkladığına göre, iklim kuşakları astronomi gözlemlerine dayandığı halde, o bu kuşakları doğal özellikleri ve yerleşimlere göre tanımlıyordu –"ilk iklim kuşağı batıda, Gölgeli Okyanus [Atlas Okyanusu] denen batı denizinde başlar." Yazılı metnine bir dünya haritası (Resim 11) ve birçok kesit haritaları eklemişti; mesafe ilişkilerini ve iklimleri bu haritalara bakarak gözünüzün önünde canlandırabilirdiniz.[40]

Astronomi hesaplarıyla birleştirseler de birleştirmeseler de, haritalar birçok Arap coğrafyacısı için önemli bir araçtı. Mukaddesî *İklimler Bilgisinin En İyi Taksimi* kitabında bölge haritaları için bir renk kodu geliştirmişti: güzergâhlar için kırmızı, kum için sarı, deniz için yeşil, ırmaklar için mavi ve dağlar için kahverengi. İdrisî'nin coğrafya kitabı için daha sonra yapılan haritalarda da bu kod ya da benzeri kullanılmıştır.[41]

Yuhanna el-Esad bu yazarların üçünü, Mesudî, Bekrî ve İdrisî'yi zikretmişti. (*Meşhur Araplar*'da sonuncuya takdir dolu bir bölüm ayırmıştı.)[42] Mukaddesî'nin büyük eserini de biliyordu muhtemelen. Kendi kitabında, coğrafi tasvirlerde sözlü araştırmalar ve metinlere başvuruların yanı sıra yolculuğun da esas olduğuna inanan yazarlarla aynı çizgide hareket etmişti. Coğrafya kitabı, çok büyük de olsa tek bölgeye hasredilmişti, Darü'l-İslam'ın ya da bilinen dünyanın bütününü kapsamıyordu; ama belki bütün bu coğrafyacıları göz önüne alarak, bir gün Asya ve Afrika'yı da yazacağını umut ettiğini söylemişti.

Yuhanna el-Esad kitabını, Ptolemaios'un yeni çıkmış Latince edisyonlarının adlarında yer alan kelimeleri kullanarak[43] hem kozmografya hem de coğrafya diye adlandırsa da, yer saptamak için Ptolemaios'un enlem ve boylamlarını kullanmamış, astronomideki bir yeri belirleme yollarına değinmemişti bile. (Bu yüzden ben de bundan sonra el-Esad'ın kitabı için *Coğrafya* kısaltmasını kullanacağım.) Hatta Bekrî ve İdrisî gibi yerleşimleri, aralarında kaç günlük yol olduğunu belirterek saptama yoluna da başvurmamıştı. İki yer arasındaki mesafe tahminlerini *mil* (çoğulu *amyal*) olarak veriyordu: Fas'ın Haha bölgesindeki bir kasaba için "Ayt Davud yüksek bir dağda Afrikalılarca kurulmuş eski bir yerleşimdir ... burada yaklaşık 700 hane vardır ve Tagtessa'nın aşağı yukarı 15 mil güneyindedir" demişti. "Asyut Nil kıyısında, Kahire'den yaklaşık 250 mil uzakta, Mısırlılarca kurulmuş çok eski bir şehirdir."[44]

Yuhanna el-Esad'ın yazmasında harita yoktu. Harita koysaydı, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sindeki gibi bir dünya haritası olmazdı bu; Kaptan-ı Derya Piri Reis'in 931/1525'te Sultan Süleyman için yazdığı *Kitab-ı Bahriye*'ye koymak üzere çizmekte olduğu (Resim 13), Akdeniz limanlarını, kayalıklarını ve koylarını gösteren bir harita da olmazdı. Bölgesel haritalar koyardı belki, Mukaddesî'nin *İklimler Bilgisinin En İyi Taksimi* adlı kitabındaki gibi yerler arasındaki ilişkiyi göstererek gezginlere ve hükümdarlara yararlı olacak haritalar.[45] İtalya'da, okurların böyle haritaları nasıl kullanacağını merak etmiş olmalı: Avrupalı tacirler Kuzey Afrika'daki şehirlerden dışarı çıkmazlardı; Avrupalı esirler zincire vurulur ya da hareketleri kısıtlı olurdu. Avrupalı askerlere gelince, Darü'l-İslam'daki hareketlerini neden kolaylaştırmalı?

Ayrıca İtalya'da, hiç bilmediği Avrupa biçeminde haritalar yaptırmak zor olurdu. 1520'lerin başında Roma'da yaşamış tecrübeli bir Alman coğrafyacısı olan Jacob Ziegler bile harita taslakları için yanında bir ressam gezdirmişti. Yuhanna el-Esad Venedikli Giacomo Gastaldi gibi bir haritacı bulmak zorunda kalacaktı; Gastaldi'nin kırk yıl sonra çizdiği harika Afrika haritası ise Ramusio'nun *Yolculuklar*'ında yer almıştı (Resim 14). Ama Yuhanna el-Esad nasıl bulacaktı böyle birini ve kim ödeyecekti adamın parasını? Ne kadar bilgili insanlar olurlarsa olsunlar, Alberto Pio ile Egidio da Viterbo'nun asıl ilgi alanları haritacılık değildi. Tarihçi Paolo Giovio haritalarını kendi çizerdi, harita çizecek kişileri de tanırdı, ama çok meşgul bir adamdı, ayrıca yazarımızın hamisi de değildi. VII. Clemens Rusya hakkındaki bilgileri Giovio'dan almıştı, ama Giovanni Leone'den Afrika hakkında görsel malzeme istemişe benzemiyor.[46] Dolayısıyla Yuhanna el-Esad yabancı bir dilde sözel tasvir yapmaya razı olmuştu.

Coğrafya'da seyahat yalnızca bir bilgi verme biçimi olarak değil, yazarının bir yaşam biçimi gibi de yer alır. Dokuzuncu yüzyıldan itibaren seyahat Müslüman âlimler için keşfe uzanan bir yoldu; yalnızca yabancı ve bilinmedik olanın değil, İslamiyetin karakteri ve anlamının da keşfine doğru gidiyordu. Seyahat aynı zamanda bir sınavdı, zorluklar mümince bir meydan okuma olarak memnunlukla karşılanıyordu; dağlar ve çöllerde kutsal olanla karşılaşabilirdi insan. Bir süre sonra âlimler yolculuklarını anlatmaya başladılar; yolculukların baştan sona aktarılmasına *rıhle* denirdi.[47] En beğenilenlerinden biri Endülüslü İbn Cübeyr'e

(ö. 614/1217) aitti; İbn Cübeyr Mekke'ye hacca giderken Granada'dan yola çıkıp Mısır, Suriye, Irakeyn'den de geçmiş, dönüşte Kudüs Latin Krallığı'nı ve Sicilya Norman Krallığı'nı görmüştü. Ne var ki, şaşırtıcı ayrıntılarla anlattığı son iki seyahatinde bile şöyle diyordu:

> Bir Müslüman'ın, geçip gitmek hariç kâfir topraklarında kalmasının Allah'ın gözünde bahanesi yoktur, hele de Darü'l-İslamda yollar açıkken ... S.A.V.'e [Hz. Muhammed'e] küfredildiğini görünce insanın yüreği sızlar ... Ayrıca temizlik diye bir şey yoktur, domuzlar ve başka yasak şeylerle yüz yüze gelinir.[48]

İbn Battuta'nın rıhlesinden biraz söz etmiştik; seyyah memleketi Tanca'dan doğuda Çin'e, güneyde de Mogadişu'ya kadar gitmiş, fırsat bulduğunda Müslümanlardan muteber kişileri arayıp bulmuştu. Kâfir topraklarından alelacele çıkıp gitmediyse de biri hakkında şunları söylemişti:

> Çin güzeldi, ama sevmedim. Tersine, putperestliğin bu ülkeye nasıl hâkim olduğunu düşündükçe çok dertlendim. Kaldığım yerden her çıktığımda ayıplanacak şeyler gördüm. Bu beni o kadar rahatsız etti ki çoğu zaman içerde kaldım, sadece gerektiğinde dışarı çıktım. Çin'de kalırken ne zaman bir Müslüman görsem sanki kendi ailemle, yakın akrabalarımla karşılaşmış gibi hissettim.[49]

Coğrafya'da aktarıldığı biçimiyle, Yuhanna el-Esad'ın serüvenleri rıhlelerde olduğu gibi art arda sıralanmaz. Anlatıya bir girer bir çıkar; okur bazen asıl güzergâhı takip etmektedir, bazen uzaklaşmıştır. Ancak, İslami seyahatin ruhu ile rıhlenin edebi potansiyeli, Yuhanna el-Esad'ın tuhaf bir biçimde kesilip yeniden, bu kez kâfir toprağına uzanan yolculuklarını yorumlayıp yazmasına yardım etmişti.

Mesudî ve Bekrî'nin coğrafya kitaplarında olduğu gibi, Yuhanna el-Esad'ın Afrika kitabında da tarih vardı. Örneğin Marakeş tasvirinde, yüzyıllarca önceki Murabıt ve Muvahhid hükümdarlar dönemini gözden geçirir; Tunus tasviri şehrin Kartaca'nın düşmesinden itibaren tarihinin bir özetiyle başlar. Daha önce gördüğümüz gibi, Fas topraklarının yerel ve yakın tarihini yolculukları sırasında görüştüğü kişilerden derlemiştir. Yazılı kaynaklarından en güçlüsü İbn Haldun'un *Kitabü'l-İbar*'ıydı; bu dünya tarihi geniş bir uygarlık tarihinden Berberiler ve Arapların

ayrıntılı bir anlatısına, oradan da otobiyografiye kadar geniş bir yelpazeye sahipti. Bütün ciltleri Fes'teki Karaviyyin Camii'nde mevcuttu, üstelik yazarının imzalayıp hediye ettiği ciltlerdi bunlar. (*Kitabü'l-İbar* muhakkak ki Yuhanna el-Esad'ın *Muhtasar İslam Vekayinameleri* adlı kayıp eserinde özetlenen tarih kitaplarından biriydi.) *Coğrafya*'da, İbn Haldun'un toplum görüşleri, özellikle de şehirlerdeki yaşam biçimleri hakkındaki değerlendirmesinden izler görülür.[50]

Bu coğrafya, seyahatname ve tarih karışımının ötesinde, Yuhanna el-Esad'ın metnine başka konular da girip çıkar. Metin boyunca kendi yaşamından küçük olaylar okuruz. Tasavvuf, Sünniliğin kolları ve İslamın çeşitli mezhepleri gibi yan konular vardır. Tunus emirliğinin konuk sevmez bir kasabasını anlatırken, kendisi gibi kasabadan terslenmiş, Malagalı "harika" bir şair olan ed-Debbağ'ın bir hicvini hatırlayıp alıntılar. Sonra böyle hicivli şiirlerin (*hicâ'*) bazı kurallarını anlatır, ed-Debbağ'ın dizelerini Granadalı İbnü'l-Hatib'in aynı kasaba hakkındaki övgü dolu dizeleriyle karşılaştırır. Kendi yaptığı İtalyanca çevirinin Arapça dizelerdeki "zarafeti" aktaramadığına hayıflanır.[51]

Böyle anekdotlara *Coğrafya*'nın her yerinde rastlanır; nitekim *Meşhurlar*'dan alınmış birkaçını okuduk. Burada Yuhanna el-Esad edebiyatın geleneksel ölçütlerini göz önüne alıyordu: hem saraylara uygun ağırbaşlı, yakışık alır, müşfik bir tutum, hem de "din dışı edebiyata" uygun kültürlü, nükteli ve bilgili bir ifade tarzı. İslami inanç ve Maliki mezhebinin kuralları konusundaki kitabı dışında, Yuhanna el-Esad'ın çoğu çalışmaları bu geniş kategoriye giriyordu. Hâlâ epeyce basit olan İtalyancasıyla yazdığından, zarif bir üslup tutturamayacağını biliyordu, ama en azından edebiyatın temel bir öğesini, eğlenceli ve öğretici anekdotu metnine katabilirdi. Her ne olursa olsun, bir yazar sıkıcı olmamalıydı. Baldassare Castiglione'nin *Cortegiano*'sunu okuyan ya da kısa bir süre sonra okuyacak olan kültürlü İtalyanlar başlarıyla onaylardı bu fikri.[52]

Yuhanna el-Esad kitabında birkaç kere "hakikati anlattığını" söylemişti. Kendi gözleriyle gördüğünü ya da gittiği yerde yaşayanlardan birinden duyduğunu anlatıyordu, sık sık okurlarına güvence vermişti bu konuda. Örneğin Nil boyunca uzanan kasabalardan söz ederken dediği gibi, "Yazar bu kasabaları gördüğünü, kimi zaman bunlara girdiğini, kimi zaman da yanından geçtiğini beyan eder, ayrıca o kasabaların sakinleriyle ve onu Kahire'den Asvan'a götüren kayıkçıyla konuşarak tam

bilgi edinmiştir." Sonra, Mesudî'nin Nil'in kaynağı civarındaki dağlara dair iddialarını kuşkuyla karşıladığını ifade etmişti; orada zümrüt bulunduğu inandırıcı olsa bile, Mesudî'nin etrafta keçi gibi koşuşan vahşi insanlar olduğu iddiası muhtemelen "yalan"larından biriydi.[53]

Yuhanna el-Esad bu yorumları yaparken tarih ve coğrafya kitapları ve seyahatnamelerin gerçek olma iddiaları ile kendi kitabı arasında ilişki kurmaktaydı. İbn Haldun *Mukaddime*'sine başlarken birtakım "gerçek olmayan" tarihsel bilgiden kaçınılamayacağını kabul etmişti; yüzyıllar boyu aktarılan yanlış ve temelsiz hikâyelerden (Mesudî'deki bazı "saçmalıklar" dahil) örnekler vermiş, sonra tarihçilerin "hakikatin ve doğrunun yolunu" bulmak için kullanabileceği bazı sosyal ve politik analiz yöntemleri tavsiye etmişti. İbn Battuta'nın açıklamasına göre, yolculuk anlatılarındaki anekdotlar aklı ve kulakları okşamalı, ama aynı zamanda gerçek ve yararlı bilgiler vermeliydi.[54]

Doğruyu söyleme iddialarının yanı sıra Yuhanna el-Esad'ın hayal gücü *Makamat* denen kurgu hikâyelerden de etkilenmişti. Bunların en ünlüleri, bu edebi türü yaratan İranlı Hemedanî'nin (ö. 398–399/1008) ve Iraklı Harirî'nin (ö. 516/1122) yazdıklarıydı. Bu iki yazarın *Makamat*'ı defalarca kopya edilmişti, Endülüs'te de nazireleri yazılmıştı. Kafiyeli nesir (seci) ve aruz vezninin harmanlanmasıyla yazılmış bu hikâyelerde bilgili bir gezgin edip, kendisi gibi âlimlere ve tacirlere maceralarını anlatır. Birinde, ilginç bir adam Darü'l-İslam'ın dört bir bucağında farklı kisvelere bürünmüş olarak karşımıza çıkar. Bu adam dilenir, tartışır, vaaz verir, yalvarırken daima işi şiire döker –anlatıcı, dizelerinden alıntılar yapar– ve daima dik durmayı, genellikle ona güvenen dinleyicilerin verdiği yepyeni hediyeler ve sadakalarla da cebini doldurmayı başarır. Çevirdiği dolap her ne olursa olsun, hikâyeyi anlatan sonunda onu tanır; hep aynı adamdır: Hemedanî'nin *Makamat*'ında İskenderiyeli şeyh Ebu'l-Feth, Harirî'ninkindeyse Saruclu Ebu Zeyd. Yuhanna el-Esad da hikâyesini anlatırken kendini hem gezgin anlatıcının, hem de oyunbaz avarenin yerine koyar.[55]

* * *

Eğer Darü'l-İslam'dan hiç ayrılmamış olsaydı, el-Vezzan'ın yazacağı seyahatname muhtemelen Afrika üzerine olurdu. Yolculukları boyunca vakit bulduğunda notlar alıyor, mümkün olduğunda yazmalara da başvuruyordu; kaçırıldığında belki de yanında kitabının ilk planı ve bazı

bölümlerin Arapça taslağı vardı.[56] Gelgelelim Yuhanna el-Esad İtalya'da yazar oldu –ve *Libro de la Cosmographia et Geographia de Affrica*'nın nihai versiyonu, dil seçimi bir yana, İtalya'da geçirdiği yılların damgasını taşır. Roma ve Bologna'da pek az Arapça yazma bulunduğundan, alıntıları ile tarih ve coğrafya bilgilerini doğrulatacak kaynaklardan mahrumdu. Biyografiler kitabında zaafını gizlemiş olsa da, *Coğrafya*'da itiraf eder –"on yıldır bir tarih kitabı görmedim"– ve "İbn Haldun'un Arapların Tarihi'ne" bakamadığını, örneğin "Berberileşmiş Arapların" kökeni ve soyağacını tasvir edebilmek için "zayıf hafızasına" güvenmek zorunda kaldığını söyler.[57]

Bazen gerçekten de hafızası onu yanıltmıştı; bazı bilgiler yanlıştır, bazı alıntıların neden yapıldığı belli değildir. Mağrip âlimleri de elbette aynı hataları yapıyorlardı: İbn Haldun'un büyük tarih kitabının *Mukaddime*'sinde bile bazı güvenilir olmayan referanslar vardır.[58] Hafızasının onu yanıltması bir yana, referansta sahihliğe bu kadar dayanan bir ilmi sistem, aktarmalarda ufak tefek oynamalara adeta davet çıkarıyordu. Evinden çok uzak olup İtalyanca yazan bir fakih için yoldan çıkmak için çok fazla sebep olabilirdi.

Yuhanna el-Esad kitabını bir bakıma çifte okur kitlesi için yazmıştı. Asıl okurları İtalya'daydı. İtalyan okurları için ağırlık ve uzunluk ölçülerinin, paraların, yiyeceklerin ve nesnelerin karşılıklarını arıyordu. Onlar için, şeyh, kadı, ramazan, halife, imam, kabile ve vakıf gibi kelimelerin İtalyanca karşılıklarını mükemmel olmasa bile bulmaya çalışmıştı. Örneğin kabileye "*populo*" (halk) ya da "*sterpe*" (ırk) demiş, halife "*Pontefece*" yani papa olmuştu. (Mantino'yla yürüttüğü sözlük çalışmalarının ona burada kuşkusuz faydası dokunmuştu.) Arapça kelimeleri, adları ve yer adlarını onlar için cesurca çevrimyazıya dökmeye uğraşmıştı. Dolayısıyla İbn Haldun "İbnu Calden" ya da "İbnu Chaldun" olmuştu; el-Bûnî (ö. 622/1225) ile Batınilik hakkındaki kitabı *Şemsü'l-ma'arif*, "El Boni" ve "*Semsul meharif*"e dönüşmüştü. Yine İtalyan okurları için yalnızca "Avrupa'da bulunmayan ya da Avrupa'dakilerden bazı bakımlardan farklı" hayvanlardan bahsetmişti kitabında.[59]

Ne var ki, yazarken Yuhanna el-Esad'ın aklının bir yerinde Afrikalı ya da en azından Mağripli okurlar ve dinleyiciler de vardı. En azından birkaçının İtalyanca metni okuyacağını, gözden geçirip çok değiştireceği Arapça metni ise belki daha çoğunun okuyacağını hayal etmiş ol-

malı. Osmanlı fethinden hemen önceki Memluk Mısırı ya da Songay imparatorunun yönetimindeki Biladü's-Sudan hakkında bilgi veren yeni bir kitap, öğrenim görmüş Mağriplilerin ve Mağrip hükümdarlarının ilgisini çekmez miydi? Mağrip'teki dini çatışmalar ve siyasi entrikalara dair yerel ayrıntı ve anekdotların çoğu işte bu nihai yarar için eklenmiş olmalı. (Ramusio Avrupalı okurları yormamak için daha sonraki basılı edisyonda metni yer yer kısaltmıştı.)[60]

Çifte okur hayal etmenin tehlikeleri ve zorlukları neydi? İslami bakış açısından Yuhanna el-Esad kâfirlerin memleketinde, Darü'l-Harp'te yaşıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'yla diplomatik ve ticari ilişkilerini sürdüren Venedik, Darü'l-Ahd, yani antlaşma ya da sözleşmelerin geçerli olduğu memleket diye tanımlanabilirdi. Yuhanna el-Esad Badis'teki Vattasi emirinin 913/1508'de, İspanyollar bu kıyı şehrini ele geçirmeden önce Venediklilerle yaptığı antlaşmayı hatırlamış olabilirdi; bu antlaşmada taraflar aralarında barış yapıldığını kabul ediyor, birbirlerinin memleketinde yaşayanları esir almamaya, birinin işlediği suç ya da ödemediği borç yüzünden bir diğerini yakalamamaya söz veriyorlardı.[61]

Ama Roma, Bologna ve Viterbo kuşkusuz bu barışçı kategoriye dahil değildi. Yuhanna el-Esad İtalya'da bir dönme Hıristiyan olarak yaşıyordu; kendisi İtalya'yla harp halinde değildi, ama barış içinde yaşadığı da söylenemezdi. *Coğrafya*'yı yazarken ne söyleyeceğini, özellikle de ne söylemeyeceğini dikkatle düşünmek zorundaydı, yoksa İtalya'da kaldığı sürece himayesine muhtaç olduğu kişileri gücendirebilirdi. Belki de bir zamanlar Norman hâkimiyeti altındaki Sicilya'da Hıristiyan kral Ruggiero için coğrafya kitabı yazan Şerif İdrisî'yi hatırlamıştı, ama kabul etmek zorundaydı ki selefinin durumu kendisininkinden çok daha rahattı: İdrisî'ye imanının beş şartını yerine getirme izni verilmişti, üstelik Kral Ruggiero yeni Ptolemaios olduğunu söyleyip övmüştü onu (Yuhanna el-Esad, İdrisî'nin biyografisinde böyle yazmıştı).[62]

Olası Mağripli ya da Müslüman okurlar için de tedbir almak zorundaydı Yuhanna el-Esad. Coğrafya'nın sekizinci kısmının sonunda, Asya ve Avrupa'nın ziyaret ettiği bölgelerine dair bir kitap yazmayı çok istediğini yazmıştı. Kararlıydı, "Allah'ın inayetiyle Avrupa yolculuğundan sağ salim döndüğünde böyle bir kitap hazırlayacak ... ve bu eserle birleştirecekti".[63] Yuhanna el-Esad öyle bir Afrika kitabı yazmalıydı ki İtalyanca bilen ya da kendi diline çevirtebilen bir Müslüman ileri geleni-

nin –diyelim Venedik'teki Osmanlı elçisinin– eline geçtiğinde onu fazla incitmesin. Öyle bir Afrika kitabı yazmalıydı ki bir gün geri döndüğünde bir kitap daha yazabilsin.

"Avrupa yolculuğu", "viagio de la Europa" –esir düşmesi ve bir yıl zindanda kalmasıyla başlayan yolculuğa yaptığı tek atıf– Yuhanna el-Esad'ın içinde bulunduğu koşulların getirdiği ihtiyatlılığın bir örneğidir. Hıristiyan okurları memnun etmek için korsanların eline geçmesinden, dolayısıyla vaftiz edilmesine giden yolu açmasından duyduğu minneti ifade etmesi gerekiyordu; olası Müslüman okurları memnun etmek içinse maruz kaldığı bu şiddeti lanetlemesi. O halde korsan Bobadilla'dan hiç söz etmemeli ve başka zamanların başka korsanlarından hilekârca bir ironiyle söz açmalıydı. Hemedanî'nin *Makamat*'ının gezgin anlatıcısı İsa ibn Hişam, oyunbaz avarenin hikâyelerinden birine şöyle başlar: "Elime geçen bir mal yüzünden benden kuşkulanıyorlardı, dolayısıyla kaçtım ... bir çöle varana kadar." İsa ibn Hişam kaçma nedenleri hakkında ancak bu kadarını açıklar.[64] Yuhanna el-Esad'ın ihtiyatlı davranma nedenleriyse çok daha fazlaydı.

4. Bölüm

Afrika ile Avrupa Arasında

Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı bir tasvir ve yorumdur; yazarı bilinçli olarak Avrupa ile Afrika arasında, Afrika'nın farklı kültür ve siyasi birimleri arasında, Müslümanlık ile Hıristiyanlık arasında gidip gelir. Yuhanna el-Esad bu çifte bakış açısını yorumlamaya yarayacak pek az ipucu bırakmıştır bize.

İlk ipucu kitabın başlarındadır. Afrika halklarını ve âdetlerini gözden geçirdikten sonra, Akdeniz kıyılarında yaşayan Afrikalıların, çöldeki göçer topluluklara mensup olanların ve Biladü's-Sudan'dakilerin "sevaplarını" ve "günahlarını" sıralayarak bitirir sözlerini. Bu sevap–günah dengesi başka Arapça biyografilerde de görülür, ama Yuhanna el-Esad sıra dışı bir açıklama yapar: "Yazarın, doğup büyüdüğü ve namuslu bir adam olarak tanındığı Afrika'nın günahlarını ve yakışıksız niteliklerini ... açıklarken duyduğunu kabul ettiği utanç ve şaşkınlık hiç de az değildir. Ama yazmak isteyenlerin her şeyi olduğu gibi anlatması gerekir."[1]

O, Yuhanna el-Esad, "kitabet işinde" *Yüz Masal Kitabı*'ndaki (*nel libro del cento novelle*) cellada benzemelidir. Dolayısıyla, bize sorumluluğa dair bir hikâye anlatır. Adamın biri kamçılanmaya mahkûm edilmiştir. Cellat adamın iyi dostudur, ona merhamet edecektir. Oysa cellat onu özellikle zalimce kırbaçlar. Kırbaçlanan adam haykırır: "Ah dostum, dostuna çok kötü davranıyorsun." Cellat yanıtlar: "Sabret dostum. Görevimi hakkıyla yerine getirmeliyim."[2]

Görevini yapan Yuhanna el-Esad acaba okurlarının gözünde Afrika'nın günahlarına sahip ama sevaplarından yoksun biri mi olacaktı? Böyle bir kuşkuya kapılmasınlar diye sorumluluk sorununu başka bir biçimde ele alan bir hikâye anlatır; onu da *Yüz Masal*'da bulmuştur. Bir zamanlar bir kuş varmış, hem karada hem suda yaşarmış. Öteki kuşlarla birlikte havada yaşarken kuşların kralı gelip vergi istemiş. Kuş

hemen denize dalıp balıklara, "Beni tanırsınız. Ben hep sizinleyim. Ama kuşların tembel kralı benden vergi istiyor" demiş. Balıklar kuşu kabul etmişler, o da onlarla birlikte "teselli bulup rahatlamış" olarak yaşamaya başlamış. Derken bu kez balıkların kralı gelip vergi istemiş. Kuş hemen sudan fırlayıp kuşların yanına dönmüş, onlara da aynı hikâyeyi anlatmış. Böylece bir kuruş vergi ödemeden yaşayıp gitmiş.

> Kıssadan hisse; insan çıkarı neredeyse daima oraya gider... ben de o kuş gibi davranacağım... Eğer Afrikalılara verip veriştiriliyorsa, [bu yazar] Afrika'da değil, Granada'da doğduğu gibi apaçık bir bahaneyi kullanacaktır. Eğer Granadalılara sövüp sayılıyorsa, Granada'da yetişmediği bahanesini bulacaktır.[3]

Cellat masalı ve kuş hikâyesi boyunca Yuhanna el-Esad yazılarını yorumlamaya yarayacak anahtarı okurlarına sunar: "Her şeyi olduğu gibi" anlatacaktır, ama bunu yaparken sabit bir mekânda kalmayacaktır. Tersine, yazar olarak koşullar gerektirdiğinde farklı kültürel konumlar arasında gidip gelmekte serbest olacaktır.

Kuş hikâyesi oyunbazlık ve yaratıcılığa dair olmakla kalmaz, oyunbazca ve yaratıcılıkla ortaya çıkarılmıştır. On altıncı yüzyılın başında *Yüz Masal* başlığı altında Arapça bir derleme yoktu.[4] Yuhanna el-Esad, hikâyeleri *Bin Gece* (*Elf Leyl*) ya da *Binbir Gece* (*Elf Leyl ü Leyl*) başlığıyla çok değişik şekillerde dolaşan ünlü Şehrazad masallarını çağrıştırsın diye uğraşır adeta. İçerik ve masal türü olarak bu metinlerin herhangi biri nüshasında ne kuş, ne de vazifeşinas cellat hikâyesi vardır. Ama önemli değil, Yuhanna el-Esad'ın zamanında Avrupalılar *Binbir Gece Masalları*'nın tam başlığını ve bütün içeriğini bilemezlerdi, yalnızca tek tek masalları ya da motifleri, örneğin 12. yüzyılın başında o dikkate değer Petrus Alfonsi sayesinde Arapçadan Latinceye, oradan da İspanyolcaya ve diğer Avrupa dillerine aktarılanları duymuş olabilirlerdi.[5] Yuhanna el-Esad, kaynak belirtmeden de metninin Arapçaya dayandığını hissettirebiliyordu.

Yüz Masal o dönemde iki İtalyanca eseri anımsatır. Biri Boccaccio'nun yazdığı, 1470'lerden beri durmadan basılan *Decamerone*'de yer alan yüz hikâyeydi. Bir de ünlü İtalyan masalları derlemesi vardı; 13. yüzyıldan beri bu metnin farklı yazmaları elden ele dolaşmaktaydı, *Le Ciento Novelle Antike* (Yüz kadim masal) adıyla Bologna'da 1525'te basılmıştı. Yuhanna el-Esad'ın bu kitabı duymuş olması kuvvetle muhtemeldi, çün-

kü baskı 1523'te Kardinal Pietro Bembo için hazırlanmış bir nüshadan yapılmıştı, bu kardinal el-Esad'ın en önemli hamisi Kardinal Egidio da Viterbo'nun çevresindendi. Ama ne oyunbazlar ve üçkâğıtçılarla dolu olan *Decamerone*'de, ne de *Ciento Novelle Antike*'de (ne de eski yazma versiyonlarında) cellat ya da denizde de yaşayabilen kuş hikâyelerine benzeyen bir masal vardı.[6]

Demek ki Yuhanna el-Esad ne anlatmak istediğini ele veren bu hikâyelere, okurlara hem Arap masallarını hem de popüler bir İtalyanca masal derlemesini çağrıştıracağını umut ettiği bir kaynak uydurmuştu. Sonra da kendi masallarını kaleme almıştı.

Yuhanna el-Esad'ın vazifeşinas cellat hikâyesinin kaynağını bulamadım. Arap ve Avrupa geleneğinde, insafsız celladın tersine, şu ya da bu nedenle mahkûmu salıveren "merhametli cellat" ve kılık değiştirerek, hileyle ya da başka birinin yerine geçerek cezadan kaçan mahkûm hikâyelerine bol bol rastlanır.[7]

Kuş hikâyesine gelince, Yuhanna el-Esad burada geleneksel bir Arap masalını yeniden biçimlendirmişti. İran ve Arap edebiyatında, hükümdar olan, konuşan, öğüt veren, arayan ve tartışan kuşlara çok sık rastlanır. Hint kökenli, 8. yüzyılda Farsçadan Arapçaya çevrilen *Kelile ve Dimne*'de vardır böyle kuşlar; 13. yüzyıl başı tasavvuf şairi Attar'ın *Mantıkü't-Tayr*'ında bir hüthütün önderliğinde kendilerine hükümdar arayan kuşlar, insan ruhunun manevi arayışının alegorisidir; büyük 13. yüzyıl mutasavvıfı Mevlana Celaleddin Rumî'nin *Mesnevi*'sindeki bazı nefis beyitlerde de kuşlar vardır. Fransızcaya *İnce Hileler* adıyla çevrilen 13. yüzyıla ait *Rakayikü'l-hilal fi Dakayikü'l-hiyal* (İncelikli hilelerden dokunmuş hırka) kitabında, suda da yaşayabilen ve kumpas kuran bir kuş vardı belki, ne yazık ki "hayvanların hileleri" başlıklı bölümü kayıptır.[8] Belki de el-Vezzan'ın gençliğinde kulaktan kulağa aktarılan hikâyelerde böyle kurnaz bir kuş ortalıkta uçuşuyordu.[9]

Görebildiğim kadarıyla, Yuhanna el-Esad'ın kaynağı, 9. yüzyılın Iraklı âlimi Cahiz'in ünlü *Kitabü'l-Hayavân*'ında kayda geçen yaygın bir masaldır. Bu masalda bir devekuşu yük taşımamanın bahanesi olarak "Ben kuşum", uçmamak için de "Ben deveyim" der. Cahiz şöyle yorumlamıştı masalı: "Bu masal görevden kaçmak için mutlaka bir bahane bulan insanlar için mesel diye kullanılır."[10] Bu deyiş kuşaklar boyunca aktarılmış, Mevlana Celaleddin Rumî de şiirlerinden birine almıştı:

Devekuşu gibi: "Uç!" deyince dersin:
"Deveyim ben, deve uçar mı, ey Tayylı Arap?"
Yük taşıma zamanı gelince dersin:
"Yok, ben kuşum. Kuş hiç yük taşır mı?"[11]

Yuhanna el-Esad böyle motiflerden yararlanıp kendi yaratığının masalını yazmıştı; farklı kişiliklere bürünerek görevden ve cezadan kaçıyordu bu yaratık. İtalya'da Ezop'un Latinceye çevirisinde benzer bir masal bulunca çok sevinmiş olmalıdır. Arap edebiyatında Ezop'un yalnızca adı bilinirdi; bazı hayvan masalları (ama biraz sonra inceleyeceğimiz değil) efsanevi Lokman Hekim'e atfedilirdi.[12] Ama İtalya'da Ezop Masalları hem Lorenzo de' Medici'ye ithaf edilmiş bir baskıda, hem de Medici'lerin elindeki bir minyatürlü yazmada vardı; yani bunlar 1520'lerde Yuhanna el-Esad'ın hizmet ettiği çevrelerde dolaşan kitaplardı. Ezop'ta oyunbaz olan yarasadır, kuşlardan nefret eden bir gelincik tam onu yiyecekken kuş değil, uçan fare olduğunu söyleyerek kurtulur; çok geçmeden bu kez farelerden nefret eden bir gelincikten, fare değil kuş olduğunu söyleyerek kaçar.[13]

Yuhanna el-Esad kuş hikâyesi aracılığıyla "hile"ye –yani düzen, dolap, oyun, ayak oyunu, alavere dalavere, desise, entrika– dair geniş bir Arap–İslam düşünce ve anlatı edebiyatına bağlıyordu kendini. Hile bazı durumlarda onaylanır, bazılarında ise kınanırdı. *İnce Hileler* meleklerin, şeytanın, peygamberlerin, sultanların ve kadıların oynadığı oyunları anlatır. Mağrib'in sevilen oyunbazları –kurnaz soytarı Ciha ve ihtiyar kadın La'aba– istediklerini elde etmek, çevrelerindeki bir suiistimali ya da yalanı açığa çıkarmak için iyi niyetli kurnazlıklardan "şeytanca hileler"e kadar her şeyi kullanırlar.[14]

Kuran'da da hile benzeri terimler –*mekr* (hile, düzen, dubâra, tuzak), *hadaa* (dalavereciler, hilebazlar), *keyd* (hile, oyun, dalavere, tuzak)– hem inançsızların hem de Allah'ın işlerine atıf yapmak için kullanılır: "Onlar tuzak kurdular. Allah da tuzak kurdu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır" (3:54); "Münafıklar, Allah'ı aldatmaya çalışırlar. Allah da onların bu çabalarını başlarına geçirir" (4:142); "Şüphesiz onlar bir tuzak kurarlar / Ben de tuzak kurarım" (86:15–16).[15] Yuhanna el-Esad kuş hikâyesini yazmasından çok önce, Egidio'nun Latince Kuran'ı üzerinde çalışırken, böyle deyişleri aklında evirip çeviriyordu. Latince

Kuran için Arapça "aldatma" ve "tuzak kurma" kelimelerinin yerine Latince *decipere,* "aldatmak, tuzak kurmak, hile yapmak" fiilinde karar kılmıştı. İlk çevirmen Johannes Gabriel bu âyetlerde *decipere* fiilini kullandığında Yuhanna el-Esad olduğu gibi bırakmıştı; Gabriel "düzenlemek" gibi daha yumuşak bir fiil kullandığında da bunu *decipere* olarak düzeltmişti.[16]

Yuhanna el-Esad saklama, hile, tuzak, oyunla bağlantılı, bazen kınanan, çoğu zaman alkışlanan bir grup fikir ve hikâyeyle İtalya'da da karşılaşmıştı. Ezop ve Boccaccio'nun dışında, Alberto Pio için Aziz Pavlus'un Mektupları'nın Arapça çevirisini istinsah ederken, havarinin Korintlilere yazdığı mektupta "hile" ve tuzaklardan söz ettiğini fark etmiş olabilir. Pavlus bir yandan "yılanın tuzak kurarak Havva'nın aklını çelişi" gibi, Korintlilerin de habis vaizlerce "yozlaştırılmasını" istemiyordu (2 Kor. 11:3). Yuhanna "tuzak kurma" için "*mekr*" yazmıştı. Öte yandan (12:16) Pavlus Korintlileri "tuzak kurarak" kendi görüşlerine çekmişti: "Sizi hileyle yakaladım." Pavlus'un "tuzağı" yine "*mekr*" idi, Yuhanna öyle yazdı; "hileyle" ise "*bilhile*" oldu.[17]

1520'lerin başında Roma'da, X. Leo ve VII. Clemens'in yakınlarınca aldatma hakkında neler yazıldığı belki de Yuhanna el-Esad'ın kulağına çalınmıştı. Tam o sırada Baldassare Castiglione *Cortegiano*'sunda "gerçeğin dolaylı gizlenmesinin" mükemmel bir saraylı için gerekli olup olmadığını soruyordu. Niccolo Machiavelli ve Francesco Guicciardini siyasi hayatta gizleme, hile ve şeffaflığın rolü üzerine düşünmekteydiler. Machiavelli hükümdara "alınyazısındaki değişikliklere" bağlı olarak inancından kopup dinin buyruklarına karşı çıkabileceği, ama daima inançlı görünmeyi sürdürmesi gerektiği öğüdünü vermişti. Guicciardini aldatmanın yalnızca "nadir ve önemli durumlarda" yararlı olduğunu, ama bir şehir sakininin "gizli düşüncelerini [bir zorbadan] saklamak için mümkün olduğunca özen göstermesi" gerektiğini, "[zorbanın da] onun düşüncelerini keşfetmek için bir o kadar özenli davranacağını" söylüyordu.[18]

Demek ki, Yuhanna el-Esad'ın giriş hikâyelerinin uydurma kaynağı (*Yüz Masal*) ve zeki kuşunun çevirdiği dolaplar Akdeniz'in her iki yakasında da yankı bulan bir şeydi. Yuhanna bunlarla kendisi için her iki tarafa da geçebileceği bir köprü inşa ediyordu. Cellat ve hem karada hem suda yaşayan kuş hikâyeleriyle, gerçeği söylememi istiyorsanız beni katı kategorilere sokmayın, diye öğüt veriyordu İtalyan okurlarına.

Yuhanna el-Esad bu çifte bakış açısı konusundaki ikinci ipucunu tam da Mağripli falcıları, sihirbazları ve çeşitli Müslüman tarikatlarını uzun uzun, hem de eleştirerek anlatırken verir. Bazıları, diye anlatır bize, zayiçe denen bir yöntemi uygularlar ki bu "sır" demektir; sır yazıda değildir, doğadadır ve bu sır sayesinde falcılar kendilerine geleceğe dair sorulan gizli olayları bilirler. Bu yöntem çok zordur, kafasının karışmaması için insan mükemmel bir aritmetikçi ve müneccim olmalıdır.

Kendisi de Cemaleddin el-Mercanî ve İbn Haldun'un bu yöntem üzerine yazdıklarını okumuştur. Üstelik bir keresinde Fes'te, Ebu İnaniye Camii'nde (Resim 16) üç usta tarafından, bir kere de Tunus'ta, ünlü el-Mercanî'nin ahfadından "mükemmel bir usta" tarafından zayiçenin uygulanmasına da tanık olmuştur. Fes'te mermer yer döşemesine iç içe halkalar ve çapları çizilmiş; belirli yerlere pusula noktaları, gezegenler, burç işaretleri, ayın evreleri, günler ve aylar, Arap alfabesinin harfleri ve bunun gibi bilgiler yerleştirilmişti. Bir soru soruldu. Uzun ve ayrıntılı bir işlemle –Fes'te tam bir yaz günü sürmüştü– sorudaki kelimelerin harfleri tek tek ayrılmış, tekrar bir araya getirilmiş ve bu harflerin yerine yerleştirilen belirli sayılar zayiçe deseninin belirli alanlarıyla örtüştürülmüştü. O sıradaki tutulum çemberinin açısına bağlı olarak uzun hesaplar yapıldıktan sonra, sayılar tekrar harflere dönüştürüldü. Cevap sonunda Arap vezni tavil (Yuhanna şiir kitabında tarif etmişti bu vezni) formunda belirdi. "İşte böylece, vezinle, sorunun gerçek cevabı bulundu... Fal asla yanılmaz. Fevkalade bir şey! Yazar asla böyle bir şey görmediğini söyler."[19]

Zayiçe için bunca hayranlık ifade ettikten sonra Yuhanna el-Esad birden geri çekilip farklı konuşmaya başlamıştı:

> Yazar bu yöntemi öğrenmekten tembellik yüzünden vazgeçtiğini söylemek zorundadır, çünkü hem zamanı vardı hem de ona bedavadan öğretmeye hazır bir usta. Ama öğrenmeyi reddetmesinin asıl sebebi, Müslüman din âlimlerine göre böyle bir yöntem ve ilmin yalan, neredeyse bir sapkınlık sayılması, dolayısıyla yasaklanmasıdır. Onların kutsal kitapları falın beyhude olduğunu söyler. Geleceği ve sırlarını Allah'tan başka kimse bilemez. Böyle bir ilimle meşgul olanları bazen hapseder ve yargılarlar.[20]

Yuhanna el-Esad zayiçeyi anlattığında elinde iyi bir konu olduğunu mutlaka biliyordu. İbrani Kabala'sını hatmetmiş olan Egidio da Viterbo ve onun gibiler Müslüman âlimlerin bu falcılık yöntemini öğrenmekle

ilgilenmezler miydi? Arap doğaüstü bilimlerinin en karmaşıklarından biriydi zayiçe ve İbn Haldun'un *Mukaddime*'si de dahil, beş yüz yıldır risalelere konu olmuştu. İbn Haldun zayiçenin şaşırtıcı şiirsel sonucunun "sırrını" bildiğini iddia etmişti. İşin başında, tavil vezinlerinden birinin kalıbı model alınıyordu. Üstelik, diye devam ediyordu İbn Haldun, doğaüstü bir şey keşfedilmiş olunmuyordu: "Gelecekle ilgili şeyler doğaüstüne aittir" ki bunu da ancak Allah bilirdi. İbn Haldun yine de zayiçenin kelime grupları arasında, soru ile cevap arasında bir ilişki bulmakta "dikkate değer bir ameliye ve şaşırtıcı bir yöntem" olduğunu söylemişti. Mercanî'nin hatırladığına göre, yöntemi İbn Haldun'a ilk öğrettiğinde ve "zayiçe eski bir ilim midir yoksa yeni mi?" sorusuna cevap geldiğinde, İbn Haldun sevinçten döne döne dans etmişti.[21]

Yuhanna el-Esad'ın zayiçe hikâyesi Akdeniz'in iki yanına da gidip gelir ve bize yazarı hakkında önemli bir şey anlatır. Kuş hikâyesinde Yuhanna el-Esad farklı kültürel birimler arasında serbestçe ve elverişli yollardan dolaşır, gerektiğinde hile yapar. Zayiçe hikâyesinde zor ve şaşırtıcı kültürel işlemlere derin bir merak duyar; gözlemlemek, denemek ister bu işlemleri, ama tehlike baş gösterince kendini sıyırıverir. Biz eski elçi ve Darü'l-İslam seyyahı Yuhanna el-Esad'ın Avrupa ile Afrika arasında, Hıristiyanlık ve Müslümanlık arasında ve Afrika'nın çeşitli bölgelerinde nasıl dolaştığını incelerken, bu hikâyeler bize kılavuzluk edebilir.

***

Din dışı konularda Yuhanna el-Esad Avrupa ile Mağrip arasında rahatça gidip gelebiliyordu. Bazen ikisine de eşit nitelikler atfediyor, güzellik ve ihtişam, pislik ve düzensizlikte benzerliklerini buluyordu. "Trablusgarp (Numidya) [çöllerinin] Arapları çoğunlukla şairdir," demişti, "savaşları, avları, ayrıca aşkları hakkında son derece zarif ve tatlı, uzun şarkılar bestelerler durmadan. Dizeleri Avrupa'daki halk şiirleri gibi kafiyelidir."[22]

Rif'in hemen kuzeyindeki dağlık bölgenin erkekleri sık sık Cebelitarık Boğazı'nın karşı kıyısına geçip Granadalıların yanında İspanyollara karşı savaşırlardı. İşte bu bölgede yaşayan Hellul adlı ünlü bir savaşçıya dair şiirler Akdeniz'e daha yakın düşüyordu. "Hellul," diye yazıyordu Yuhanna el-Esad, "Muvahhidlerin halifesi Nâsır'ın 609/1212'de Endülüs'te, Kartal Kalesi'nde (el-Ukab) İspanyollara karşı yürüttüğü, Mağriplilerin 60.000 kişi yitirdiği muharebede savaşmış ve ölmüştü." Hıristiyanlar

için bu savaş 285 yıl sonra Kral Ferdinand'ın Granada'yı ele geçirmesiyle nihayet bulacak bir dizi zaferin ilkiydi. Bu felakete rağmen, diye ısrar eder Yuhanna el-Esad, Hellul ardında kalıcı bir miras bırakmıştı: "Latin halk şiirlerindeki Roland gibi, Afrika ile Endülüs'te (Baetica) Hellul'un savaş hikâyeleri hem şiir hem de nesir olarak yazılmıştır."[23]

Hıristiyan–Müslüman güçler dengesindeki, yaşamını bunca etkileyen çarpıcı değişikliğe rağmen, Yuhanna el-Esad Avrupa ve Mağrip şiiri ve halk hikâyelerinde simetri gözetmekte ısrar ediyordu. Bu simetri epeyce yaratıcılık gerektirmişti. Kimdi bu Hellul? Hellul, Yuhanna el-Esad'ın Arapça Hilal ismini İtalyanca yazış biçimidir. İbn Haldun Mağrip Berberileri ve Arapları tarihinde Şeyh Hilal bin Hamidan'dan söz eder; bu şeyh "cesur savaşçılarıyla öne çıkan" bir bölgedendi, ama toprakları Rif'ten uzaktı. Şeyh Hilal, Kartal Kalesi felaketinden sonraki yıllarda kabilesiyle birlikte halifenin kardeşine isyan etmişti. Muharebeyi daha yakından izlemiş olan başka tarihçiler Hilal adlı yiğit savaşçıdan hiç söz etmezler, felaketi ücretlerini alamayan birliklerin küskünlüğüne ve halifenin vezirinin kötü yönetimi ile yararsız öğütlerine bağlarlar.[24]

"Hilal", aynı zamanda 11. yüzyılda göçebe Arap Beni Hilal kabilesinin Mağrip işgali/göçü ile ilişkili bir destana verilen addır: *Siretü'l-Beni Hilal*. İbn Haldun destanın bazı dizelerini *Mukaddime*'sine almış, destan yüzyıllar boyunca Mağrip'te söylenegelmiştir. (Bugün de çok zekice yapılan bir işten "Hilalî bir iş bu!" diye söz edilir.)[25] Yuhanna el-Esad Mağrip'te yiğitliği çağrıştıran bir adı alıp Granada'nın İspanya'ya karşı savaşında bir kültür kahramanı yaratmışa benziyor.[26]

Peki, 161/778'de Roncesvalles'de öldürülüp efsaneler ve destanlar yoluyla amcası Şarlman (Charlemange) ile Araplar arasındaki dünyayı sarsan bir savaşın kahramanına dönüştürülen Christian Roland'a ne demeli? "Şarlman" adına erken bir tarihte, *Coğrafya*'da sözünü ettiği Mesudî'nin coğrafya–tarih kitabında rastlamış olabilir, ama İtalya'ya gelene kadar "Roland"ı görmüş olamaz. İtalya'da Türklere karşı yeni bir Haçlı seferi başlatma çağrılarının ortasında, Ludovico Ariosto'nun ünlü *Orlando Furioso* kitabı 1516 ve 1521'de iki baskı yapmıştı; Ariosto'nun aşk çılgını Orlando'su ortaçağ romansındaki savaşçı Roland'dan farklı olmakla birlikte, destanın asıl konusu Araplara karşı gösterilen kahramanlıklardı. Yuhanna el-Esad bu kitabı ve Orlando'nun arka planındaki hikâyeleri İtalya'da tanıştığı Alberto Pio ve Jacob Mantino gibi

kişilerden duymuş olabilir. Ama hatırlarsanız, Aşkenazi dilinde bir ortaçağ romansı yazmış olan şu Eliya Levita'dan duymuş olması daha muhtemeldir.[27] Yuhanna el-Esad onlarla sohbet ederken "Hilal" ile Roland arasındaki ikili simetriyi kavramış olabilir.

Başka bağlantılarda da bu ikili simetri görülür. Yuhanna el-Esad'ın anlattığına göre Fes'teki hanlar çok büyüktü, özellikle Karaviyyin Camii'nin yakınlarındakilerde 120 odaya yetecek kadar çeşme ve lağım sistemi vardı. "Bologna'daki İspanyol heyeti binası ve Roma'daki St. Georgio Sarayı dışında İtalya'da benzerleri yoktur." (Gerçekten de, 1520'lerde artan nüfus yüzünden Roma'da ciddi bir su sorunu yaşanıyordu; ancak 1561 sonrasında papaların aldığı önlemler sayesinde burası bir çeşmeler şehri haline gelecekti.)[28] Yuhanna el-Esad Fes'teki bazı hanların cinsel yaramazlıklara kalkışan erkeklerin uğrak yeri olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştı:

> Kadın gibi giyinip kadın gibi süsleniyor, sakallarını kesip kadın gibi konuşuyor, yün eğiriyorlar. Handa kalan bu melunlardan her biri başka bir erkeği koca diye alıyor ve söylenenlere göre birbirlerini Avrupa genelevlerindeki kadın fahişeler gibi kullanıyorlar.

Farklı cinsel davranışlar Akdeniz'in her iki yakasında da görülüyordu.[29]

Yuhanna el-Esad Portekizli Hıristiyanlar ile Mağrip Müslümanları arasındaki, bazılarını kendi gözleriyle gördüğü savaşları anlatırken bile görece dengeli davranır. Ne var ki kendisi gibi Granada'dan gelip Fas'a sığınan yiğit Ali el-Manzarî'yi anlatırken övünmekten kendini alamaz. Granada'nın Hıristiyanlarca ele geçirilmesinden hemen önce gösterdiği kahramanlıkla tanınan el-Manzarî, daha önce Portekizlilerin yıktığı Tatuan kalesi ile şehrini yeniden yaptırıp Septe ile Tanca civarında Portekizlilere karşı yürüttüğü harekâtta üs olarak kullanmıştı:

> Silah kullanmakta hünerli ve savaşta tecrübeli Granadalı 300 atlıyla birlikte bütün kırlık bölgeyi tarayarak birçok Hıristiyan'ı esir aldı. Hıristiyanları tahkimatta çalıştırdı, onlara kötü davrandı. Bu yazar orada yün çuvallar giymiş, hendeklerde zincire bağlı uyuyan 3000'i aşkın Hıristiyan esir gördü. Ama [el-Manzarî] topraklarından geçen yabancılara karşı çok cömertti.[30]

Ancak, el-Mamure'de Portekizliler ile Fes sultanının birlikleri arasındaki muharebeyi anlatırken Yuhanna el-Esad neredeyse hiç taraf tutmaz; oysa 921/1515'te orada savaşırken Müslümanlara alkış tutmuş olmalıydı. Askeri durumu, Yuhanna el-Esad'ın İtalya'da olduğu yıllarda *Dell'arte della guerra* (*Savaş sanatı*) ve *Istorie Fiorentine*'yi (*Floransa tarihi*) yazmakta olan Machiavelli'nin dürüstlüğüyle inceler ki bu dürüstlük İslami tarih yazımının en iyi örneklerinde de görülür. Portekizliler kaybetti çünkü sayıları son derece azdı, der Yuhanna el-Esad; çok daha ciddiye almaları gereken katı bir gerçekti bu. Ayrıca Kastilyalı birliklerle bir araya gelmeye çalışmışlardı ki bu da kaçınılmaz olarak taktikte anlaşmazlığa yol açmıştı. Muzaffer Müslümanlar zalimce davranmış ("Mağripliler gaddardır") ve Portekizlileri öldürmüş ya da esir alacaklarına boğulmalarına göz yummuşlardı. Hıristiyanlar kazandığında, onlar da hiç merhamet göstermemiş, örneğin 15. yüzyıl sonlarında Aṣila'yı ilk ele geçirdiklerinde nüfusunun büyük bir kısmını esir almışlardı.[31]

Kuzey Afrika ile İtalya hakkındaki başka değerlendirmelerde bir bölge diğerinden daha iyi durumda görülebiliyordu, ama bu tasvibin her konuda sürmesi gerekmeyebiliyordu. Bir yanda, Yuhanna el-Esad büyüdüğü memleketteki sofra âdâbı hakkında çekinceli davranır. Halkın basit kuskus yemeği ile zenginlerin mükellef taamlarını karşılaştırırken şöyle der:

> Avrupa soylularıyla karşılaştırıldığında Afrika'daki hayat rezil ve sefil gibi görünür; yalnızca yiyeceğin miktarı değil, düzensiz âdetler dolayısıyla da. Yemek yerken herkes üstü örtüsüz bir yer sofrasının çevresine oturur. Kimsenin elinde peçete yoktur. Kuskus gibi bir şey yiyorlarsa, herkes aynı kaptan, kaşık kullanmadan elleriyle yer. Çorba ile et aynı kaptadır, her biri bir parça et alır, bıçak kullanmadan elleri ve dişleriyle koparır. Çılgın bir hızla yerler ve doyana kadar hiçbir şey içmezler. Sonra herkes bir bardak ya da şişe su içer. Yaygın olan âdet budur, ama öğrenim görmüş, nitelikli insanlar daha kibar yaşarlar. Kısacası, basit bir İtalyan beyefendisi, Afrika'daki büyük bir reis ya da ileri gelen kişiden daha incelikli bir yaşam sürer.[32]

Yuhanna el-Esad yeme içme konusunda bazı kuralları olan bir toplumu tasvir ediyordu; bu kurallar hem yereldi, hem de Maliki şeriatı ve âdetlerine dayanıyordu. Mezhebin öğretisi sağ elle ye iç diyordu. Tabağın sadece sana yakın bölümünden yemek al, bunu yaparken de sakın

soluğunu yiyeceğe doğru verme. Yutmadan önce yemeğini iyice çiğne. Yudum yudum iç, yudumlar arasında bardağını dudaklarından uzaklaştır ki soluğun içeceğine karışmasın, sonra bardağı sağındaki kişiye geçir. Yemek yerken dirseğine dayanma. Pırasa, sarımsak ya da çiğ soğan yedikten sonra camiye girme. Bu kuralların dışında, birlikte yemek yemenin âdâbı konusunda da bir literatür vardı, hatta Cahiz ortak kabın çevresinde oluşan açgözlülük ve bencillikle alay etmişti.[33]

Esir düşmeden önce bile Yuhanna el-Esad bu kurallara yeterince uyulmadığına, yerel kuralların da yetmediğine inanıyor gibidir; Kuzey Afrikalı okumuş yazmışların daha incelikli ve nitelikli olduğunu söylemesi buna işaret eder. Ama İtalya'daki yılları ortak Mağribi kabından daha da fazla iğrenmesine yol açmıştı. Avrupalı seçkinler ortak kâse alışkanlığından yeni yeni uzaklaşıyorlardı o sırada, İtalyanlar yemek yemeyi daha "kibar" kılan çatal üzerinde özellikle duruyorlardı. Erasmus'un *De civilitate morum puerilium* (Çocuklar için görgü kuralları) 1530'da yayınlanmıştı, ama getirdiği kurallar –"soslu yemeklere elle dalmak domuzca bir davranıştır, istediğinizi çatal bıçakla almalısınız"; "yağlı parmakları yalamak kibarlığa aykırıdır, peçeteyle silmelisiniz"– daha önceki yıllarda İtalya'nın önemli ailelerinde dile getirilmeye başlanmıştı zaten. Yuhanna el-Esad prens ve kardinallerin sofralarında gözlemlediği standartları benimsemişti.[34]

Öte yandan, Yuhanna el-Esad'ın ırak dağ yerleşimlerindeki Müslüman eşrafın gösterdiği konukseverliği anlatışı, Arap ülkelerinde çok değer verilen bu erdem açısından Müslümanların Avrupalılara üstün geldiklerine işaret eder. Verdiği örneklerden biri Büyük Atlaslar'daki bir Berberi topluluğunun reisi, "yüce gönüllü" (*grandissimo liberale*) bir adamdı. On altı yaşındaki Hasan bin Muhammed işte bu adamın sarayına eli kolu amcasının şiiri ve hediyeleriyle dolu, cebinde de kendi methiyesiyle gitmişti. Genç elçi kendisine sunulan yemeği hâlâ memnuniyetle hatırlıyordu: sert lazanyaya benzeyen bir hamura sarılmış çeşit çeşit kızarmış etler, kuskus ve başka yemekler. Hasan bin Muhammed'in okuduğu methiyeden çok hoşnut kalan reis, yine hatırlayalım, amcasına sekiz yüz duka altını, bir at ve üç köle, ona elli duka ve bir at, beraberindekilerin her birine on duka vermiş, daha fazlasını vereceği vaadinde bulunmuştu. "Bu hikâye, bu eseri okuyanlara Afrika'da bu dağın reisi gibi birçok soylu olduğunu gösterme amacını gütmektedir."[35]

Yuhanna el-Esad ayrıca Fes, Tunus ve Kahire'de göz kamaştırıcı bir yaşam tasvir eder: (Kahire hakkında anlattığı gibi) gülsuyundan pişmiş ete, şahane dokumalardan baharata, mücevhere ve çok pahalı altın eşyaya (*grande richezza*) kadar her şeyi bulabileceğiniz sonsuz çarşılar; hünerli zanaatkârlar; camiler ve medreseler; hamamlar; sokak panayırları ve eğlenceleri; güzel kadınlar ve şık erkekler; âlimler; saraylar... Fes'teki "elli ulucami çok iyi inşa edilmiş, renkli mermerler ve diğer süslerle bezenmiştir, her birinde İtalya'da bilinmedik enfes mermer ve başka taşlardan yapılmış güzel bir çeşme vardır". Çeşmeler, köşkler, kokulu çiçekler ve meyve ağaçlarıyla dolu muhteşem Fes bahçeleri "yeryüzü cenneti" gibidir (*paradiso terrestro*: bu imge hem İncil'deki hem de Kuran'daki cennet bahçesini çağrıştırır). "Ne Afrika'da ne de İtalya'da" Fes'in dışındaki kadar kalabalık ve bu kadar malla dolu bir pazar görmemiştir. Kahire'ye gelince, "Kahire'nin ünü her yana yayılmıştır, çok büyük ve şaşkınlık verici bir şehirdir" (*una cipta grandissima et mirabile*).[36] Bu şehirler İtalya'da gördüklerine denktir.

* * *

Avrupa'da Yuhanna el-Esad'ın sözünü etmediği harika bir şey vardı: matbaa. Alberto Pio'nun bu nesnenin meyvelerini övüşünü duymuş olmalı; Pio Venedikli büyük hümanist yayıncı Aldo Manuzio'nun hamisiydi ve Carpi'deki malikânesinde kendisi de bir matbaa kurmuştu. Papa X. Leo adaşı Giovanni Leone'ye, kendisine ithaf edilen bazı basılı eserleri göstermişti mutlaka: örneğin Pavlus'un 1516'da basılan Latince, Yunanca, İbranice, Aramca ve Arapça Mektuplar'ı ya da editörünün Şam'da bir Arapça elyazmasında bulup (büyük bir hayal gücüyle) Aristoteles'e atfettiği *Mısırlılara göre Teoloji ya da Mistik Felsefe*'nin 1519'da yapılan Latince çevirisi.

Yuhanna el-Esad matbaaları da ziyaret etmiş olmalı: Roma'da, diyelim Eliya Levita, onu Egidio da Viterbo'nun ikametgâhından pek de uzak olmayan İbrani matbaasına götürmüş olabilir; Bologna'da Jacob Mantino onu İbn-i Rüşd çevirilerinden birini yeniden basılırken seyretmeye davet etmiş olabilir. Hatta Arapça kitap basmayı umut eden birileri ona danışmış da olabilir.[37]

Ne var ki, *Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı*'nda, yazarının tasvir ettiği İslam dünyasında son derece önemli olan hat sanatı ve istinsaha alternatif olarak matbaadan hiç söz edilmez. Müslüman

âlimleri ve otoritelerinin Arapça kitap basımını Darü'l-İslam'da pek de hoşlanılmayan bir zanaat olarak görmesine yol açan dini kaygıları Yuhanna el-Esad'ın da paylaştığını varsayıyoruz. Basılan metindeki bir hata İslamiyette Hıristiyan ya da Yahudi geleneğinden çok daha büyük sorunlar yaratıyordu. Kuran'ın peygambere Allah tarafından nasıl indirildiği ve daha sonra kayda geçirildiği, hadislere verilen önem, bütün bunlar metne sadakati teşvik ediyor, metnin gerçekliği ve sahihliği hakkında tartışmalar çıkıyordu. Yanlış istinsah edilir de gelecekteki okurları yanıltır diye dini bağlamı olmayan yazmaları bile yakan, üzerlerine su döken âlimlerin hikâyeleri yüzyıllardır anlatılıyordu. Elbette, âlimlerin çoğu yazmalarının kopyalarını çıkarttırıyordu, ancak her kopyanın başkalarının eline geçmeden önce güya yazarı ya da başka biri tarafından okunup onaylanması lazımdı.

Yüzyıllar önce Müslüman topraklarında da blok baskı ortaya çıkmış, ama muska, tılsım ve hac belgeleri dışında asla kullanılmamıştı. Hareketli tipo baskı ortaya çıktığında Arapça için kullanılmasına izin verilmemişti. Sultan Selim 921/1515'te, Hasan el-Vezzan'ın sarayına elçi gelmesinden hemen önce, matbaayı Osmanlı İmparatorluğu'nda yasakladı, olasılıkla Mağrip'te de benzer bir muhalefet vardı. Darü'l-İslam'ın dört bir yanındaki ulema ve sayısız müstansih de onaylamıştı bu yasağı. Ama Darü'l-İslam'da yaşayan Yahudilerin matbaalarına izin verilmişti; İspanya'dan Osmanlı topraklarına gelen Yahudiler daha 16. yüzyılın başında İstanbul'da matbaa kurmuşlardı. Fes'te, 922–28/1516–21'de Şmuel adında biri ve oğlu İzak Lizbon'dan getirttirdikleri hurufatla Talmud risaleleri basıyorlardı. Ama Yahudilerin Arapça ya da Türkçe kitap basmaları yasaktı. Neydi bu korku? Dini bir metnin yanlış basılmış bir edisyonu dağıtıldığında ortaya çıkacak zarar, istisnai bir kâtibin yazdığı tek metnin yaratacağı zarardan çok daha fazla olacağı düşüncesi. Gerçekten de, Venedik'teki bir matbaanın 1537'de, Osmanlılara satmak gibi kuşkulu bir umutla bastığı Arapça Kuran öyle yanlışlarla doluydu ki, neredeyse bütün nüshaları yok edildi (Resim 30).[38]

Yuhanna el-Esad baskı hatalarını Eliya Levita'dan mutlaka duymuş olmalı, zira Eliya İbranice gramer kitabının İstanbul baskısında "sayısız hata" gördüğü için öfkeden kuduruyordu; "üstelik bir tek hatayı düzeltecek adam bile yoktu". Yuhanna ayrıca Arap hattının güzelliği ve inceliğinin (Resim 29) basılı sayfalarda aynen ortaya çıkıp çıkmayacağını

kendi kendine sorardı herhalde. Yahudiler Tora tomarlarının daima elle yazılması gerektiğinde ısrar etseler de, matbaacı başka kitapları basması söz konusu olduğunda "kutsal bir iş gören" kişi olarak düşünülebilirdi. Eliya Levita'nın işaret ettiği gibi, Yahudiler Tanrı'nın insanı kendi suretinde kalıba döküşünü anlatan İbranice *daphos* kelimesini kitap basanlar için de kullanıyorlardı. Müslümanlar ise bu kutsal görevi yalnızca kalem kullananlara vermişlerdi.[39]

Coğrafya'nın yazarı (göreceğimiz gibi) hayati farklılığı alfabesi olan ve olmayan topluluklar arasında bulurdu. Nerede rastlamış olursa olsun, kitapları önemsemişti. Küçük Atlaslar'ın dağlık bir bölgesinde, yöre sakinleri "güzel bir hatla" birçok kitabı istinsah ediyor, sonra bu kitaplar Fes'teki kitapçılarda satılıyordu. Timbuktu çarşısında Mağrip'ten gelen yazmaların satıldığını görünce ne kadar memnun olmuştu.[40]

Yuhanna el-Esad, Mağrip'in kadim kitap kültürüne çok değer veriyordu, hassas matbaacılık konusunu ise ele almaya yanaşmamıştı. Ama İtalya'da bırakacağı yazmaların günün birinde basılıp basılmayacağını mutlaka kendi kendine sormuş olmalıdır. Basılırsa eğer, *Coğrafya*'yı yazarken okurları arasında olacağını hayal ettiği Avrupalıların ne adı belli olacaktı, ne sanı; sayıları da tanıdığı bilgin ve hamilerden çok daha fazla olacaktı. Kitabı basılırsa acaba Müslümanların gözüne ilişme ihtimali artar mıydı? İşte Akdeniz'in bu belirsizlikleri onun bir o yana bir bu yana gidip gelme stratejisine meydan okuyacaktı.

5. Bölüm

Afrika Tasavvuru

Yuhanna el-Esad, "Afrika'ya Arapçada İfrikiye denir" der *Coğrafya* kitabına başlarken, sonra da bu adın iki açıklamasını verir. İlki İslami coğrafya ve tarih yazımı kapsamında sıra dışıdır. "Affrica" (hep böyle yazar) Arapça "fark" kelimesinden gelir "ve yeryüzünün bu kısmı Avrupa ile Asya'nın bir bölümünden Akdeniz ile ayrılmıştır." İkincisi ise İslam dünyasındaki bildik bir kuramın Yuhanna el-Esad'a özgü biçimidir: İfrikiye "Yemen Kralı İfrikos'tan" gelir; Asurlular bu kralı hüküm sürdüğü topraklardan kovunca halkıyla birlikte Nil'i geçip Kartaca civarına yerleşmiştir. "İşte bu yüzden Araplar yalnızca Kartaca civarındaki bölgeyi Afrika olarak kabul ederler, Afrika'nın geri kalan kısmına batı bölgesi (yani Arapça Mağrip) derler."[1]

Gerçekten de, Arap coğrafya ve tarih literatürü ile gündelik dilde İfrikiye Tunus civarı ve yakınındaki Kartaca, Kayrevan ve Mehdiye şehirleriyle sınırlıydı. Âlimler "Afarike" kelimesini bir yer adı olarak değil, bu bölgede yaşayan insanları anlatmak için arada sırada kullanırlardı: "Kabis 'Afarike şehridir" demişti İdrisî ya da bir 9. yüzyıl Mısır tarihçisinin daha hayal ürünü açıklamasıyla, "Afarike'ye bu ad verilmiştir, çünkü onlar Barka ile İfrikiye arasındaki toprakları ele geçiren Bayssar oğlu Farik'in çocuklarıydı."[2]

Eskiçağdaki Roma eyaleti adının yayılmasıyla Avrupa'da yüzyıllardır Afrika denen kara kütlesi, Arap geleneğinde tek yer adıyla pek seyrek tanımlanırdı. Ptolemaios'un farklı uyarlamalarını ele alalım. Bu eskiçağ astronomu ve haritacısı (kendisinden önceki Strabon ve Yaşlı Plinius gibi) Afrika kıtasının bildiği kısmına –Mısır hariç– "Libye" diyordu. Ptolemaios'un 2. yüzyıl metni Latinceye nihayet 15. yüzyıl başında çevrilmiş, o yüzyılın sonunda basıldığında "Libye"nin yerini genel terim olarak "Afrika" almıştı: "Afrika'nın bütününün izahı", "dört Afrika hari-

tası". Dolayısıyla Yuhanna el-Esad Ptolemaios'un sözgelimi 1508 Roma baskısını ya da 1511 Venedik baskısını görmüş olabilir (Resim 12).[3]

Ama Ptolemaios'un [onun bildiği adıyla Batlamyus'un] Arapça bir versiyonunu biliyordu, nitekim *Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı*'nda üç kez Ptolemaios'a atıf yapar. Ptolemaios'un *Coğrafya*'sı 9. yüzyılda Arapçaya çevrilmişti bile ve örneğin matematikçi Harizmî'nin *Kitabü's-Sûreti'l-Arz* (Arzın suretinin kitabı) adlı eserinin temelini oluşturmuştu. Harizmî'nin Afrika hakkındaki sayfalarında şehirlerin, dağların, ırmakların ve adaların enlem ve boylamları verilmişti, ancak "İfrikiye" ya da "Lubiye" (Libya'ya Arapça böyle denirdi) adında, bütün bölgeleri kapsayan bir kara kütlesinden söz edilmiyordu.[4]

Arapça coğrafya kitaplarında Avrupa'ya da "Avrupa" denmiyordu. "Avrufa" diye bir kelime vardı, ama 9. yüzyılda bir İranlı coğrafyacı bu kelimeyi İspanya, Franklar, Slavlar, Bizans İmparatorluğu ve Afrika'nın Akdeniz kıyılarını kapsayan alan için kullanmıştı –Mısır hariç! Çoğu zaman Avrupa "Rum diyarı" ya da "Frenkler" ya da "Hıristiyanlar" idi ve basitçe krallıkları, bölgeleri ve şehirleriyle tanımlanırdı. "Roma'dan Pisa'ya kara yoluyla ... kırk mil" demişti İdrisî. "Roma Hıristiyanlığın payandalarından biri, bir patriklik merkezidir ... çevre uzunluğu muazzamdır."[5]

Ortaçağ haritaları "kıtaları" adlandırmak ve nitelemekte Avrupalılar ile Arapların nasıl farklı yöntemler kullandığını çok güzel gösterir. (Kelimeye [*continent*] İngilizce ve Fransızcadaki coğrafi anlamı ancak 16. yüzyılda yüklenmiştir.) Avrupa dünya haritalarının (*mappaemundi*) simgesel üçlü bölümlü formlarında bölümlere Asya, Avrupa ve Afrika adı verilirdi; coğrafi kuşaklar ve başka özellikler de eklendiğinde bile (Venedik'te yapılmış bir 15. yüzyıl haritasında olduğu gibi) büyük harflerle yine Asya, Avrupa ve Afrika yazılırdı. Elbette, Hıristiyan coğrafyacılar gerçek inancın mekândaki dağılımını çok önemserlerdi: "kırmızı noktalar Hıristiyan şehirleridir" diye yazmıştı bir haritacı, "siyah noktalar ise aslında kâfirlerin şehirleridir". Ama bu ve başka tanımlayıcı ayrımlar dünyayı belirgin kara kütleleri olarak görme alışkanlıklarını zedelemiyordu. Yeni Dünya'nın keşfi ve sonra da Macellan'ın 1519–21'de yeryüzünün çevresini dolaşmasıyla dördüncü bir "kıta"nın keşfi Avrupa'nın dünyayı gözünde kıtalar halinde canlandırmasına daha bir güç verdi.[6]

Arapların dünya haritaları ise başka bölümlenmeleri ve bağlantıları vurguluyordu. Onuncu yüzyılda yaşamış Iraklı seyyah İbn Havkal dünya haritasını güney–kuzey ve batı–doğu ekseninde düzenlemiş, böylece Darü'l-İslam tasvirinin zeminini hazırlamıştı: Doğuda Seyhun (Sırderya) Irmağından, diye hatırlatıyordu okurlarına, batıda Mağrip ve Endülüs'e kadar uzanıyordu İslam'ın toprakları, aşağı yukarı üç yüz günlük bir yolculuktu bu. İdrisî'nin dünya haritası ve ardından İbn Haldun'unki (Resim 11), Ptolemaios geleneğine göre dünyanın bütün kara kütlelerini enlemesine kesen yedi iklim kuşağına bölündüğünü gösteriyordu. Tanca gösterilmişti haritada, Bornu da; Venedik, ayrıca Bretanya; ama kıta adları yazılmamıştı.[7]

İtalya'da geçirdiği yıllarda Yuhanna el-Esad "Afrika" ve "Avrupa" terimlerini öğrenip Arap coğrafya anlatılarıyla birleştirmiştir. Burada yine çifte bakış açısı ortaya çıkıyordu. İtalyan okurlar için yazarken onların kategorilerini kullanmak zorundaydı. Ama yeni benimsediği bu yöntem eskiden gidip gördüğü memleketleri düşünüp anlatmasını farklılaştırıyordu. Bu geniş mi geniş, farklı, hatta yabancı toprakları –pek sağlam temellere dayanmasa da– bir bütün olarak hayal edebilir miydi? Günün birinde başka bir biçimde Arapça yazacağı kitabı hayal ederken, bu bambaşka okurlar için yeni anlamda bir "Afrika" hazırlayabilir miydi?

* * *

"Bilginlerimiz ve kozmograflarımıza göre," diye yazıyordu Yuhanna el-Esad, "Afrika Berberistan, Trablusgarp (Numidya), Libya ve Biladü's-Sudan olmak üzere dört bölüme ayrılır."[8] Bu "bölümler" öncelikle İdrisî ile İbn Haldun'un anlatımlarını bir düzene sokmak için kullandıkları, enlemlere göre düşünülmüş iklim kuşaklarıydı (*ekalim*); ancak İdrisî yedinci iklim kuşağında Akdeniz sınırlarının dışına çıkarak kuzeyde İngiltere ve Norveç'e kadar uzanmış, İbn Haldun ise üçüncü iklim kuşağını Atlas dağlarından Kızıldeniz'in ötesine, Çin'e kadar götürmüştü. Ekalim yalnızca "bölgeler", yani "Mısır bölgesi" gibi siyasi–coğrafi birimler anlamına da gelebilirdi; nitekim Mukaddesî İslam imparatorluğunu tasvir ederken bu terimi kullanmıştı.[9] Yuhanna el-Esad kitabını her iki yöntemle düzenlemiştir.

"Afrika", Yuhanna el-Esad'ın kaleminde bazen kayar ya da daralır, örneğin "Afrikalılar" yalnızca kuzeybatı Afrika'nın eski sakinleri –yani Berberiler– oluverir. Ama "eski Afrikalıların inancı" hakkındaki genel

bölümde kıtanın bütün sakinlerini aynı kefeye koyup onlardan "*li Africani de la Barbaria*", "*li Africani di Numidia et libia*" ve "*li Africani nigri*" diye söz eder.[10]

Berberistan doğuda Tunus sultanlığından başlayıp Kuzey Afrika kıyıları boyunca uzanarak Atlas dağlarından geçip okyanusta bitiyordu. "Afrika'nın en dikkate değer bölümü"ydü burası. Birkaç sultanlık –bir sultanlığın ya da krallığın varlığı Arap coğrafya yazımında üstünlüğe işaret ederdi– birçok şehir ve kasaba vardı, halkı "beyaz ve akıllı" idi (*li Homini bianchi et rationabili*). Berberistan'ın güneyindeki Numidya kuşağı Mısır'daki el-Vehat vahasından batıya, Atlas Okyanusu'na dek uzanırdı; burası biraz daha niteliksiz bir kuşaktı (*de mino conditione*); hurma yetiştiren, krallıkların olmadığı, birbirinden uzak kasabaların yer aldığı bir yerdi. Bundan sonra, güneyde yer alan kuşak Libya'ydı; bu çöl bölgesinde göçerler yaşardı, arada sırada bir yerleşime rastlanırdı. Biladü's-Sudan, yani siyahların memleketinde ise tersine, üç önemli krallık ve birkaç küçük krallık vardı, bazılarının "sakinleri zengin ve hünerli olup iyi yönetilirlerdi" diğerleri ise "hayvandan beter" yaşardı. Nijer Irmağı'ndan Atlas Okyanusu'na kadar uzanan topraklar hakkında Timbuktu tacirlerinden bir şeyler öğrenmişti, ama hiç görmemişti bu bölgeyi.[11] (Portekizli gemicilerin Atlas ve Hint okyanusları arasındaki deniz geçidini 893/1488'de keşfettiklerinden, ertesi yıl da bir Arap gemicinin *Denizciliğin İlk İlkeleri ve Kuralları* adlı kitabında bundan bağımsız olarak Ümit Burnu'nu anlattığından söz etmemişti.[12] Bu konulardaki suskunluğuna daha sonra döneceğiz.)

Yuhanna el-Esad Afrika'nın bu dört bölümüne bir beşincisini, "çok ünlü [*famosissima*] Mısır eyaletini" ekler. Burada, coğrafyacılar arasında –bir keresinde "Afrikalı âlimler" arasında diye belirtir– süregelen bir tartışmada yan tutmaktadır; bu tartışmanın konusu Mısır'ın Afrika'ya ait olup olmadığı, Nil'in Afrika ile Asya arasındaki sınırı oluşturup oluşturmadığıdır. Kimdi bu âlimler? Belli başlı Müslüman coğrafyacılardan hiçbiri bu şematik ayrım üzerinde durmaz; Mısır'ı Darü'l-İslam'ın farklı bölümleri arasında sınır değil, bir bağlantı olarak görürler, Nil'i enine iklim kuşaklarına uygun biçimde tasvir ederler. Ancak, Avrupalılar için uygar Mısır'ın konumu eskiden beri bir sorun oluşturmuştu; Hıristiyan *mappaemundi* (dünya haritaları) yapımcıları Afrika ile Asya arasındaki sınır konusunu sürekli tartışıyorlardı: Bu sınır Nil miydi, yoksa Kızılde-

niz mi? Yuhanna el-Esad Avrupalıların bu tartışmalarına karışmışa benziyor. Nil'in Kızıldeniz'e kadarki doğu kıyısını Asya'ya bırakmaya karar vermiştir. Aynı şekilde, Habeşistan da Asya'ya aittir. Mısır'ın Nil'in batı kıyısında kalan kısmı, "Afrika'nın"dır.[13]

Afrika'yı bölgelere ayırarak anlatmanın yanı sıra, Yuhanna el-Esad kıtayı orada yaşayanlara göre de niteler. Kıtanın en eski sakinleri siyahlardır diye yazar. Biladü's-Sudan'ın kuzeyindeki topraklarda yüzyıllarca kimse yaşamamıştır. Siyahların kökenleri ve etnik yapılarına gelince, bu konuda pek az bilgisi olduğunu kabul eder. Ama dilleri, Songay ve Gobi ve başka yerlerde duymuş olduklarına bakılırsa, çok çeşitlidir.[14]

Berberiler aslen "beyaz Afrikalılar"dı. Tarihçiler Berberilerin nereden geldikleri konusunda anlaşmaya varamamışlardı; ataları belki Filistinliler, belki Yemen'deki Sebalılar, belki de daha doğudan Yunanistan'ı geçerek gelen kavimlerdi. (İbn Haldun başka kuramları da gözden geçirmiş, sonunda Berberi kabilelerinden çoğunu Filistinlilerin ahfadı olarak sınıflandırmıştı; Zenateler dahil iki kabile ise Yemen kökenliydi.) Kuzey Afrika'ya dağılmış olan ve "*populi*", yani kabile ve soylara ayrılan Berberiler bölgeden bölgeye farklı yaşam biçimleri sürdürüyorlardı. Kuzey Afrika şehirlerinin çoğunu onlar kurmuş, en büyük yönetici hanedanları onlar oluşturmuştu: Senhace kabilesinin Lemtune boyundan Murabıtlar çıkmıştı, Zenatelerin bir boyundan da Meriniler.[15]

Çeşitli Berberi lehçelerine gelince, Yuhanna el-Esad aralarındaki telaffuz ve kelime dağarı farklarına dikkat çeker, ama yine de hepsini tek dil olarak görür: Berberi dili "Afrika'nın yerli dili"dir, onu konuşanlar için "evvel amazig", yani "soylu ya da en önde gelen dil", Araplar içinse basitçe "Berberi" (*la lengua Barbaresca*). Yuhanna el-Esad'ın işaret ettiği gibi, Arapça *berbere* fiili hayvan homurtusu benzeri anlaşılmaz laflar etme anlamına geliyordu, ama Yuhanna ("anlaşılması mümkün değil" diye haykıran Mukaddesî gibi daha önce yaşamış yazarların tersine) böyle bir hükme varmaktan kaçınır. Çeşitli Berberi topluluklarının ne kadar "saf" bir dil konuştukları, eski zamanlarda bu dilin yazılı formu olup olmadığı konularıyla daha çok ilgilidir.[16]

Yuhanna el-Esad'ın anlattıklarına göre, bundan sonra Kuzey Afrika'ya gelenler Araplardır, 7. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar fetih ve göç dalgalarıyla bölgeye akmışlardır. Üç önemli kabileye ve birçok soya ayrılan Araplar Kuzey Afrika'ya yayılmış haldedirler, âdetleri çölden çöle,

çadırdan şehre ve dağa değişir. En rahat ettikleri yaşam biçimi göçerliktir ("çölden çıkmış Arap, sudan çıkmış balığa benzer"), bazı Arap cemaatleri atları, develeri, şahane çadırları ve mücevherler içindeki kadınlarıyla refah içindedir. Atlas dağları ile Akdeniz arasındaki bölgede yaşayanlar tarımla meşgul olur; daha güneydekiler göçebedir, her yıl çölü geçip Timbuktu'ya giderler; bazıları o kadar yoksuldur ki hırsızlık ve yağmayla geçinirler. Bazıları Fes sultanına haraç öder ya da Tlemsen sultanının ordusunda asker olur; bazıları ise bağımlı olmayı kesinlikle reddeder, Berberilerden ya da başka Arap cemaatlerinden haraç toplar, mallarını çalarlar. Ama Yuhanna el-Esad'ın gözlemlediği gibi yaşam biçimleri nasıl olursa olsun, "Afrika'daki Araplara 'barbarlaşmış Araplar' [*Arabi inbarbarati*] anlamına gelen '*Arabi Mustehgeme*' [Arab-ı müsta'cem] denir, çünkü bunlar yabancı bir halkla birlikte yaşamaktadırlar."[17]

Bu halklara ek olarak bir de Mısırlılar ya da en azından Koptlar vardı; Mısır'ın ilk sakinlerinin torunlarıydı bunlar. Mısır'ı ayrı bir bölümde inceleyen Yuhanna el-Esad Afrika'da ne kadar eski oldukları konusunda Koptlar ile siyahları karşılaştırmaz, ama muhtemelen bu iki grubun çağdaş olduğunu düşünür. Çoğu Mısırlı esmerdir, bazen şehirlerde beyaz tenliler görülür, der. Mukaddesî 10. yüzyılda "köylerde yaşayanların çoğu Kopt'tur" diye yazmıştı, çoğu da hâlâ Hıristiyan'dı ve Koptça konuşuyorlardı. El-Vezzan'ın zamanında bu manzara değişmişti; nüfusun büyük kısmı Müslümanlığı kabul etmiş, "Araplar ve Afrikalılarla karışmıştı".[18]

Yuhanna el-Esad son olarak bütün Kuzey Afrika şehir ve kasabalarındaki, köyler, dağ yerleşimleri ve çöl vahalarındaki Yahudilerden söz eder. Şurada tacir ve çerçidir Yahudiler, burada kuyumcu, demirci, kumaş boyacısı, derici; şurada güzel şarap üretirler, Atlas dağlarının birkaç yerinde erkekleri silahlı, yiğit süvariler olur, aileleriyle birlikte hahamların olmadığı, Tevrat'a dayanan Karayim ibadetini yerine getirirler. Yalnızca bir yerde farklı etnik kökenden gelme bir Afrikalı Yahudi grubundan söz eder: Büyük Atlaslar'ın eteklerindeki Ayt Davud kasabasında el sanatlarıyla uğraşan birçok Yahudi aile vardı hâlâ, "söylentilere göre, bu bölgenin insanları aslında Davud'un soyundan gelen Yahudilerdir, ancak Müslümanlar bölgeyi ele geçirince bura sakinleri İslamiyeti kabul etmişlerdir". Başka yerlerde ise Afrika Yahudilerinin Berberi ve Siyahi toplulukların, hatta krallıkların soyundan gelip yüzyıllar önce Musevi-

liğe döndüklerini anlatmıştı. Bunlara bir de Yahudi göçmenler ekleniyordu; nitekim çocukluğunda da İspanya'dan gelen Yahudi sığınmacılar Yeni Fes'te (*Fas-ı Cedid*) eskiden beri var olan cemaate katılmışlardı. Bu sığınmacılar orada Darü'l-İslam'da Ehl-i Kitab'a verilen zimmi statüsünde yaşıyorlardı; belirli kıyafet ve başlıkları giymek, itaatkâr davranmak ve sultana cizye ödemek zorundaydılar.[19]

Yuhanna el-Esad bütün bu çeşitliliğe rağmen Afrika'da bir birlik olduğunu söyler: Afrika'daki çeşitli topluluklar –siyahlar, beyazlar ve esmerler– Nuh soyundandı, çoğu oğlu Ham'dan, bazıları da Sam'dan türemişlerdi. Siyahlar Ham'ın oğlu Kuş'un, Koptlar Ham oğlu Kuş'un oğlu Mizraim'in, Berberiler ya Kuş oğlu Mizraim'in (Filistin kökenliler) ya da Kuş oğlu Raamah'ın oğlu Saba'nın (Yemen kökenliler) soyundandı. Soyağacının tamamı, der okurlarına, İbn Haldun'un "büyük kitabı"nda bulunabilir, ama o, ayrıntılarını unutmuştur. Gerçekten de, İbn Haldun'un Araplar için hazırladığı karmaşık soy kütüğü Ham'ın oğullarına dayanır; Sam'a dayanan İsmaili kolu istisnadır.[20]

Yuhanna el-Esad'ın köken araştırmaları İslam dünyasında çok yaygın bir girişimdi. İslam soybilimi her zaman İncil'dekiyle uyuşmuyordu; Yuhanna el-Esad'a göre örneğin Kuş oğlu Mizraim Tekvin 10:6'da Kuş'un kardeşidir. İslam âlimleri de en az ortaçağ Avrupa'sındaki Hıristiyan âlimler kadar, hatta belki onlardan da fazla, Nuh'un hangi oğlunun yeryüzünün hangi bölgesini aldığı ve hangi halkların atası olduğu hakkında farklı düşünüyorlardı. Hıristiyanların dünyaya bakışlarının en basit biçimi olan ortaçağ *mappaemundi*'leri, Sam'ı Asya çerçevesine, Ham'ı Afrika'ya ve Yafet'i Avrupa çerçevesine yerleştirmişti. İbn Haldun ve Yuhanna el-Esad'ın Afrika'sında olduğu gibi çifte atayla –Ham ve Sam– yeri göğü doldurmamışlardı.

Yuhanna el-Esad'ın anlatısını okuyan İtalyanlar, onun Nuh'un Ham oğlu Kenan'ı lanetlemesi ve Sam'ı övmesi hakkındaki suskunluğu karşısında şaşırmış olabilirler: "Kenan'a lanet olsun, köleler kölesi olsun kardeşlerine ... Övgüler olsun Sam'ın Tanrısı Rab'be, Kenan Sam'a kul olsun" (Tekvin 9:25–26). Hıristiyan yazımında Ham'ın bütün oğullarını kapsayan ve sonuç olarak siyah ten ve kulluğa varan bu lanet İslamiyette daha değişkendir, bu kadar önemli de değildir. Kuran'da hiç sözü edilmez: Nuh'un hata yapan tek oğlu adı belirtilmeyen bir inançsızdır, babasıyla gemiye binmez ve tufanda boğularak ölür (11:42–43). Doku-

zuncu yüzyılın sonunda yaşamış tarihçi Taberî'ye göre Nuh'un lanetiyle Ham simsiyah kesilmiş, kul olmuştu, ama "Nuh daha sonra Ham'a acıdı ve kardeşleri ona şefkat göstersin diye dua etti". Yıllar sonra Taberî'yi Farsça özetleyen kişi, laneti Ham'ın yanı sıra Yafet'e de teşmil etti, çünkü her ikisi de babalarının çıplaklığına gülmüşlerdi; Ham'ın topraklarındaki insanlar ve meyveler siyah olacaktı (kara üzümün kökeni), ama kulluktan söz edilmiyordu. On ikinci yüzyılda âlim İbnü'l-Cevzi siyah kesilme bedduasını "kanıtlanmamış ve doğru değil" sözleriyle reddetmişti. İbn Haldun Ham'ın soyundan gelenlerin lanetlendikleri için köle olduklarından söz etmiş, ama köleliğin geleceğine dair herhangi bir sonuç çıkarmamıştı bundan. Siyah tenin açıklaması olarak bu laneti göstermenin saçma olduğunu, Tevrat'ın ilk beş kitabında bundan kesinlikle bahsedilmediğini söylemişti. Ten rengi, diyordu İbn Haldun, içinde bulunulan iklim tarafından belirlenir.[21]

Yuhanna el-Esad bu tartışmaları biliyordu; gençliğinde, Mısırlı âlim Suyutî bir de hadis eklemişti söylenenlere: Hz. Muhammed Allah'ın Adem'i yeryüzünün her tarafından aldığı topraklardan yarattığını söyler, dolayısıyla Adem oğullarının ten rengi farklı olmuştur. On yedinci yüzyıl ve sonrasında, Sahra'nın güneyinde kalan bölge Mağripli tüccarların köle bulabildiği son yer olduğunda, kendilerini savunmak için Ham efsanesini öne süren köle tacirleri ve sahipleri ulema tarafından azarlanıyordu. Ancak görüşlerinde ısrar eden inançsızlar köle olabilir ya da ulemanın deyişiyle "Ham'ın oğullarından ya da başka kişilerden herhangi bir inançsız, eğer inançsızlıkta ısrar ederse, köle alınabilir"di.[22]

Yuhanna el-Esad'ın metninde Afrika halklarının soyu epeyce karmaşıktı, ama bu illa da köleliğe ya da farklı ten rengine yol açmıyordu.

* * *

Ama Afrika halkları birbirlerinden farklıydı; aralarındaki ilişkiyi anlatırken Yuhanna el-Esad toplumsal ve kültürel bir "harman"dan söz eder. *Müst'acem* (barbarlaşan) Araplar "dillerini bozdular, âdetlerini değiştirdiler" der; asıl dikkatini çeken ise dildir. Gerçekten de, onları anlatmak için kullandığı *acem* kelimesinin ilk anlamı "bozuk Arapça konuşanlar", yalnızca ikinci anlamı "barbarlar" ya da "Arap olmayanlar"dır. Hem Berberiler hem de Araplar konuşma biçimlerini değiştirmişlerdir. Arap topluluklarının civarında oturan ve onlarla iş yapan Berberiler söz dağarlarına birçok Arapça kelime katmışlardır; bazı Berberi kabileleri

"yoz Arapça" konuşmaktadırlar. Bu arada, fetihten sonraki yüzyıllarda bazı Araplar Berberi kasabalarına yerleşmişlerdir:

> ve Afrikalılarla karıştılar ... böylece Arap dili yozlaştı ... Akdeniz'in liman şehirlerinden Atlas dağlarına kadar herkes yoz Arapça konuşur, istisnası gerçek Berberi dilinin konuşulduğu Marakeş sultanlığıdır.

Daha doğuda, Nübye Krallığı'nda, "Keldanilerin" dili (yani Etiyopya dili), "Mısırlıların" dili (yani Kopt dili) ve Arapçanın bir harmanı (*mischia*) konuşuluyordu; Nil'in yukarısında, Asvan'ın ötesinde ise "*lengua misculata*" Arapça, Kopt dili ve Etiyopya dilinden oluşuyordu.[23]

Yuhanna el-Esad'ın burada "yoz" kelimesini kullanmasının nedeni, kutsal bir dil olarak kabul edilen ve İslam dünyasında saf Arapçanın standardını oluşturan Kuran diline duyulan büyük saygıydı. Matematikçi ve tarihçi Biruni (ö. 442/1050) –Orta Asya'da doğmuş, Arapçayı sonradan öğrenmişti– şöyle demişti:

> İmamın arkasında saf tutan müminler Kuran'ı açık seçik bir Arapçayla okudukları, onun ferahlatıcı mesajı camilerde vaaz edildiği sürece ... İslam'ın bağı kopmayacaktır ... dünyanın her yerindeki bilim dalları Arapların diline çevrilmiş, güzelleştirilmiş, çekici hale getirilmiş, dilin güzellikleri o diyarlarda yaşayanların iliklerine işlemiştir ... Ben her iki dilde de [Arapça ve Farsça] misafirim ... ama Farsça iltifat işitmektense Arapça azarlanmayı yeğlerim.[24]

Yuhanna el-Esad'ın gözlemlediği gibi, Arap olmayanlarla temas kuranlar Hicaz Arapçasını değiştirmişti. Mukaddesî Mısır'da konuşulan Arapçayı uzun süredir "hatalı ve özensiz" buluyordu. İbn Haldun *Mukaddime*'de bu "yozlaşmayı" uzun uzun tartışmış, dilin en sağlam ölçütlerini korumak için geliştirilen ilimleri –dilbilgisi, sözlükbilgisi, sözdizimi, edebiyat eleştirisi– anlatmıştı.[25] Yuhanna el-Esad'ın kayıp Arapça gramer kitabı elimizde olsaydı, eminim ki aynı tema üzerinde başka şeyler de söylediğini okuyacaktık.

Ama dil harmanları illa edebi felaketlere yol açmıyordu. İbn Haldun, "Sesli harflerle bitirmeyi bilmenin belagatle ilgisi yoktur" diyerek Mağribilerin ve başka Bedevi topluluklarının Arapça şiirinden etkili örnekler vermişti. Yuhanna el-Esad, Tlemsen ve Tunus'un güneyindeki çöllerde

yaşayan zengin göçer Araplar hakkında şöyle der: "Dilleri şu anda yozlaşmış olsa bile, şiirleri ve konuşmaları pek zariftir ... dizelerinin zarafeti ve saflığı dolayısıyla bazı şairler reisleri tarafından hayatta bekledikleririnin ötesinde ödüllendirilir."[26] Yabancılarla yaşayıp kitabını "yoz" bir İtalyancayla yazdığına göre, Yuhanna el-Esad "yoz" Arapça hakkında kalem oynatırken kendi ironik durumunu da düşünmüş olmalıydı.

Yuhanna el-Esad'ın belirlediği başka bir konu da, hem din hem de ten rengi açısından cinsellikteki harmanlamaydı. Eskiden beri bu konuda hukuki yorumlar yapılmıştı ve en azından İspanya ve Endülüs gibi bölgelerde, suç teşkil eden cinsel yaşam ile cemaat çatışmalarının tarihi yine çok eskilere dayanıyordu. Şeriata göre meşru evlilik bağı ve köleyi kullanma hakkı dışındaki cinsel ilişki "zina" idi, günah ve suç sayılırdı. Ancak, Müslüman bir erkeğin meşru dört karısından biri özgür Yahudi ya da Hıristiyan –yani Ehl-i Kitap'tan– bir kadın olabilirdi, ayrıca Müslüman erkekler köleleri olan Yahudi ya da Hıristiyan kadınlarla cinsel ilişkiye girebilirlerdi, ama her durumda çocuklarının Müslüman olarak yetiştirilmesi gerekiyordu. Müslüman kadınların yine Müslümanlarla evlenmesi şarttı, özgür Müslüman kadınlar köleleriyle cinsel ilişkiye giremezlerdi.[27] Oysa Yahudi ve Hıristiyan yasalarında cinsel sınır herkese kapalıydı. Yahudiler, evli olsunlar ya da olmasınlar, Yahudi olmayanlarla cinsel ilişkide bulunamazlardı. Hıristiyan yasaları ve yetkilileri de Hıristiyan olmayanlarla evlenebilmeyi ya da cinsel ilişkide bulunmayı yasaklamıştı.[28]

Ama uygulamada bu sınırlar sık sık aşılıyordu. Ortaçağ Aragon Krallığı'nda Müslümanlar Hıristiyan yönetimi altında yaşayan azınlıklardı, dolayısıyla Müslüman erkeklerin şeriata göre hakları olsa da eşlerinden biri olarak Yahudi ya da Hıristiyan bir kadını alacakları pek düşünülmezdi. Ama farklı dinlerden insanların cinsel ilişki kurmasına sık sık rastlanıyordu; çoğu kez Müslüman kadınlar (köleler, fahişeler, özgür kadınlar) Hıristiyan ya da Yahudi erkeklerle cinsel ilişkiye girerlerdi. Arada sırada bir özgür Hıristiyan ya da Yahudi kadının Müslüman âşığı olabiliyordu. Her üç grubun yetkilileri böyle davranışlara ceza verir, bu suçu işleyen kadınlara özellikle sert davranırlardı; yine de sürüp giderdi bu ilişkiler.[29]

Yuhanna el-Esad'ın doğduğu Müslüman Granada'da ve çocukluğunun geçtiği Fes'te karılarından biri Yahudi ya da Hıristiyan olan Müslüman erkeklerle karşılaşmak gayet mümkündü. Hem İslam hem de Yahudi

kanunlarına göre yasak olmasına rağmen Fesli Yahudi erkeklerin Müslüman fahişeleri ziyaret ettiği de görülürdü.[30] İlginçtir, Yuhanna el-Esad'ın cinsellikte dini yasak sınırlarının delindiğini teyit ettiği tek vaka Yahudi kadınlar ile Müslüman erkeklerin rol aldığı sıra dışı bir örnektir. Kuzey Afrika'ya frenginin girişi ve yayılışından söz eder yazarımız; Mağrip'te bu hastalığa, aynı İtalya'daki gibi "Fransız hastalığı" denmektedir. Yazarımız İtalyan okurlarının bu konuya ilgi duyacaklarından emindi, zira frenginin korkunç çıbanları ve ağrıları ilk kez 1495–96'da, Fransa kralının Napoli'yi fethetmek için giriştiği seferde ortaya çıkmıştı. Yuhanna el-Esad kitabını yazdığı sırada bu hastalık İtalya toplumunun bütün kesimlerinde, hatta kardinaller arasında görülüyordu; papanın hekimleri ve başka İtalyanlar "*Morbus Gallicus*"un kökenini ve özelliklerini tartışan risaleler kaleme almışlar, X. Leo özellikle frengililerin tedavisi için Roma'da San Giacomo Hastanesi'ni yeniden faaliyete geçirmişti.[31]

Kuzey Afrika'ya gelince, Yuhanna el-Esad'ın yazdığına göre burada "Fransız hastalığından" eser yoktu, ta ki,

> İspanya Kralı Don Fernando Yahudileri İspanya'dan kovana kadar. Berberistan'a gelen Yahudilerin çoğu ... İspanya'dan hastalığı getirdiler. Bazı mutsuz Faslılar Yahudi kadınlarla ilişki kurdu, böylece yavaş yavaş, on yıl içinde, hastalığın bulaşmadığı aile kalmadı. Önceleri cüzzam olduğu sanıldı, hastalığı kapanlar [evlerinden] kovulup cüzzamlılarla yaşamaya zorlandı. Sonra, hastaların sayısı gün be gün arttıkça, İspanya'da birçok kişinin bu rahatsızlıktan mustarip olduğu anlaşıldı. Dolayısıyla evlerinden kovulanlar yerlerine döndü.

Berberistan'ın, diye devam eder Yuhanna el-Esad, özellikle şehirleri ve kıyıları etkilenmişti; Tunus ve Mısır sultanlıkları da çok zarar görmüştü. Ancak kırlık alanlarda ve Atlas dağlarında hastalık görülmüyordu; göçer Araplarda, çöl sakinlerinde ve Biladü's-Sudan'da hastalık yoktu. Hatta frengililerin Numidya ya da Biladü's-Sudan'a gidip oraların havasını solumaları iyileşmeleri için yeterli oluyordu.[32]

Ailesi 1493'te Fes'e sığındığında henüz 11 yaşında olan Yahudi âlim Abraham Adrutiel'in İspanya'dan kovuluş üzerine yazdıkları, Yuhanna el-Esad'ın söz ettiği Faslı erkekler ve Yahudi kadınlar "karışımı"nın aslında tecavüz olduğuna işaret ediyor; zavallı sığınmacılar Fes'e doğru yol alırken Hıristiyan Portekizliler ile Arapların tecavüzü. Rab Abraham'ın

hatırladığı hastalık "veba" idi, Yahudiler Yeni Fes'in Yahudi mahallesine zor şartlar altında yerleştirildiğinde yeniden su yüzüne çıkmıştı. Benzer bir hikâyeyi, aynı dönemde yazılmış bir Kastilya kroniğinde okuruz: Kuzey Afrika'ya giden Yahudiler orada öyle kötü muamele görmüşlerdir ki İspanya'ya dönüp vaftiz olmak isterler.[33] Yuhanna el-Esad belki bu olayları yeniden yazıyordu, ama birkaç yıl sonra meydana gelen farklı bir olayı hatırlıyor olması daha muhtemeldir.

Her ne olmuşsa, bugünkü araştırmacılar hem sığınmacı Müslümanların hem de Yahudilerin 15. yüzyıl sonu ve 16. yüzyıl başında İber yarımadasından salgın hastalık ve frengi getirdiklerini söylüyor.[34] Yuhanna el-Esad ise frengiyi ilk getirenlerin Yahudiler olduğunu yazıyor. Böylece sorumluluk Granadalı hemşerilerinin olmuyor. Ama daha önemlisi, Yuhanna'nın hikâyesinde her şey fena halde tersine dönmüş durumda. Müslüman erkekler Yahudi kadınlarla cinsel ilişkiye giriyor; uygar şehirler dağlar ve çöllerden daha tehlikeli; "soylu beyazların" ülkesi siyahların ülkesinden daha sağlıksız. Bu yeni hastalığı kapanlar, cüzzamlılar ve başka tedavisi olanaksız hastalıklara yakalanmış olanlarla dolu Fes varoşlarında yaşamaya zorlanıyor. Ama hikâyeyle birlikte gerilim de sona eriyor. Meğer Yahudilere özgü hastalık değil, bir İspanyol hastalığıymış bu.

Burada, Yuhanna el-Esad'ın anlatısı Papa VI. Alexander ve II. Julius'un hizmetinde bir tarihçi ve şair olan Sigismondo de' Conti'ninkinden farklıdır; Sigismondo –hastalığı cüzzam olarak tanımlamıştı– Napoli'ye frengiyi getirenin Fransızlar değil, İspanya'dan kovulan Yahudiler olduğunu iddia etmişti. Cüzzam, demişti, Yahudilerin kendilerine hâkim olamamalarının eski bir işaretidir.[35] Yuhanna el-Esad'a göre frengi cüzzamın başka bir biçimi değil, yeni bir hastalıktı; dolayısıyla herkes karantinadan çıkıp evine dönebilir ve hastalığın hasarıyla birlikte yaşayabilirdi.

Yuhanna el-Esad farklı ten rengine sahip kişilerin cinsel ilişki kurmasını örtbas etmeden, herhangi bir kaygı göstermeden anlatır. Verdiği bir örnekte melezlik coğrafi yakınlık yüzünden ortaya çıkmıştı: "[Asvan şehrinin] hemen hemen bütün sakinleri esmerdir, çünkü Nübye ve Etiyopyalılarla karışmışlardır [*sonno mesculati*]."[36]

Hikâyesinde arada sırada Siyahi köleler merkezi rol oynar. Gördüğümüz gibi, köle sahibi Müslüman erkeklerin kadın kölelerinin herhangi biriyle cinsel ilişki kurma hakkı vardı; bu mahrem ilişkiden doğan ço-

cuklar tamamen köle sahibinin denetimi altında olurdu. Eğer köle sahibi çocuğun babası olduğunu kabul ederse, o çocuk azat edilir ve mirasçıları arasına girerdi; köle anne özel yasal statüye sahip olur, köle sahibinin ölümü halinde azat edilirdi. Ayrıca, hem erkek hem de kadın köleler, sahiplerinin izniyle evlenebilirlerdi, hatta köle sahipleri kölelerini diledikleri biriyle evlendirebilirlerdi.[37]

İslam şeriatının bu özellikleri Yuhanna el-Esad'ın yolculuklarını yazarken anlattığı farklı ten rengine sahip kuşakları anlamak için bir çerçeve sağlar. Atlas dağlarının güneyinde, Draa Irmağı'nı çevreleyen çölde,

> ... kadınlar güzel, tombul ve munistir, fahişeler çoktur. Oradaki insanların kadın-erkek birçok Siyahi kölesi vardır, onları birbirleriyle evlendirirler. Köle sahipleri, babaları ve çocukları hizmetlerinde tutarlar. Bu karışma [*misculatione*] yüzünden halkın çoğu siyah ya da esmerdir, pek azı beyazdır.[38]

Berberistan ile Biladü's-Sudan arasında ticaret yapan tacirler ve zanaatkârlarla dolu bir vaha kasabası olan Varcele hakkında şöyle der:

> Sakinlerinin çoğu Siyahi'dir, sebebi bölgenin iklimi değildir [ten renginin iklime bağlı olduğuna dair İbn Haldun'un da desteklediği eski teoriye atıf yapıyor burada], birçok Siyahi köle sahibi olup onlardan çocuk yapmalarıdır. Halkın aşağı yukarı beşte biri beyazdır, geri kalan siyah ya da esmerdir. İnsanlar cömert ve naziktir, yabancıları hoş karşılarlar.[39]

Anlaşılan cinsellikle ortaya çıkan karışım insanların huy ve davranışlarını kötüleştirmiyordu.

Yuhanna el-Esad iklimin insanların görünüşünü uzun vadede nasıl etkilediğini önemsemiyordu, önemli olan o sıradaki toplumsal uygulamalar ve âdetlerdi. İtalyanca *mescolanza* ya da *mescolata* kelimelerinin çeşitli yorumlarını kullanırken olumlu bir anlamı olan Arapça "mizac" (karışım, karma, huy, tabiat) kelimesinin karşılığını bulmaya çalışmışa benziyor; aradığı daha güçlü ve bazen aşağılayıcı anlamda kullanılan "halita" değil, çünkü bu durumda karışma rasgele cinsel ilişkiye, kargaşaya, düzensiz karışmaya ve deliliğe kayabilirdi.[40] (Hatırlayalım: Megilî İslam öncesi ayinlerin İslami ibadetin yanında sürüp gitmesini kınarken "tahlit" kelimesini kullanmıştı.)

Yuhanna el-Esad'a göre karışma "yoz" dil ya da ağrılı bir hastalığa yol açsa da, iyi şiiri mahvetmiyordu, hatta insanlar bazen komşu mahallelerde huzur içinde yan yana yaşamayı başarıyorlardı.

***

Peki, o zaman Yuhanna el-Esad, Afrika'nın farklı bölgeleri hakkında nasıl hükme varıyor? Kitabının başında kendi bölgesi Berberistan için "Afrika'nın en soylu kısmı ... insanları beyaz ve akıllı" diyor, bu da son derece taraflı bir hikâye beklememize yol açıyor. Ama okurlarına "her şeyi olduğu gibi" anlatma sözü verdiğine göre, her yerin, yurdunun bile kusurlarını ve erdemlerini gösterme anlamına geliyor bu.

Böyle dengeli anlatım daha eski İslami coğrafya ve seyahat literatüründe de görülürdü. Mukaddesî bir gün Basra'da toplanan âlimlerin kendi diyarlarındaki hangi şehrin "en yüce" olduğunu tartıştıklarını anlatır. "Doğduğum şehir" diye başlayıp onlara Kudüs'ün güzelliğini, bolluk içinde oluşunu, mükemmelliğini tasvir eder. Hazır bulunanlar bayılır anlattıklarına, "doğruluğunu kabul ederler", ama sonra Mukaddesî okurlarına Kudüs'ün kötü taraflarını da sıralar: pis hamamlar, yiyecek fiyatlarının yüksekliği ve edebiyatçılara önem verilmemesi.[41]

Kuş hikâyesi aracılığıyla Yuhanna el-Esad çifte kökenli oluşunun tarafsız ve dürüst olmasını kolaylaştıracağını iddia eder. Aslında bir değerler hiyerarşisi vardır, ama bütün Afrika'da ne zaman beğenmediği bir nitelikle karşılaşsa kınar, beğendiklerini de över. İbn Haldun gibi o da Fes, Tunus ve Kahire gibi büyük şehirleri tercih eder. Ama şehirlerin de "kusurları" vardır, cinsel aşırılıkları özel bir şiddetle kınar. Tunus sakinleri haşhaş içer, bu maddenin 30 gramı ani neşeye, müthiş bir iştaha ve mucizevi cinsel güce yol açar.[42] Kahire'de abartılı dil ve davranışlar aile içinde de görülür: Baba oğluna geçen gece karısıyla kaç kere cinsel ilişkiye girdiğini sorar; oğul annesine aynı soruyu babası hakkında sorar; anne oğluna babasının cinsel hevesi olmadığından yakınır ve şikâyetini kadıya götürür.[43] Kuzey Afrika'da yaygın olan Sünni mezheplerinde (Mağrip'te Maliki, Kahire'de Maliki ve Hanbeli) karılar kocalarından yeterli cinsel ilişki talep edebiliyordu. Böyle vakalar mahkemelere intikal etmiş olmalıdır; üstelik cinsellik Kahire'de gayet lezzetli bir dedikodu konusuydu, nitekim İbn İyas günlüklerinde daha önce okuduğumuz siyasi olaylar ve törenlerin yanı sıra dedikodulara da sıcağı sıcağına yer

verirdi. Hukuk öğrenimi gören ve biraz kadılık yapmış olan el-Vezzan Kahire'de bir kadıyla konuşmuş, hatta böyle bir davaya tanıklık etmiş olabilir. Belki de Hemedanî'nin *Makamat*'ındaki bir sahneyi hatırlamıştı; bu hikâyede serseri oyunbaz–şair Ebu'l-Feth'in iki karısından biri kadıya başvurur, yetersiz cinsel güçle suçlanan oyunbaz bir kerecik olsun kendini savunmak zorunda kalır.[44]

Afrika'nın her yerinde Yuhanna el-Esad'ın övdüğü yerlerle, gayet küçük yerleşimler vardı. Atlas dağlarının tepelerindeki küçük Tagodast kasabasındaki çiftçiler harıl harıl meyve, üzüm ve zeytin yetiştirir, tacirler yün, deri ve diğer mallarını Fes, Meknes ve çöl kasabalarında satardı; güzel kadınlar gümüş takılarla süslüydü, imamlar ve kadılar kasabayı denetim altında tutuyordu. Biraz daha güneydeki bir dağ kasabası olan Ayt Davud'da hem birçok Yahudi zanaatkârın –kavaflar, maden işleyenler, boyacılar ve kuyumcular– yanı sıra hukuku çok iyi bilen birçok Müslüman da vardı. Yuhanna el-Esad gece geç vakitlere kadar bu fakihlerle hukukun inceliklerini tartıştığını hatırlar.[45] Numidya çölünde, hurma bahçeleriyle dolu bir vaha olan Figuig'de kadınlar öyle ince yün dokurlardı ki kumaş ipekliye benzer, Mağrip'in bütün pazarlarında yüksek fiyatla satılırdı; erkekler "çok zeki" (*de grande inguenio*) idi, bazıları Biladü's-Sudan'la ticaret yapar, bazıları Fes'te öğrenim görüp imam ya da vaiz olarak çöle dönerlerdi.[46] Biladü's-Sudan'ın kırlık bölgesindeki büyük Mali kasabası imparatorluk merkeziydi, neredeyse 6000 hanesi vardı ve ibadethanelerinde birçok vaiz ve âlim ders verirdi. Tahıl, et ve pamuk boldu; tacirleri saygı görürdü; sakinleri Cenne ve Timbuktu'yla ticaret yaparak zengin olmuşlardı.[47]

Yuhanna el-Esad bazı nitelikleri çok över: iktisadi kuvvet ve refah; hoş görünüm; biraz okumuş yazmış olmak; kadıların, imamların ve vaizlerin getirdiği düzen. Bu özelliklerden biri bile yoksa, o yeri kınar. Bazen "Ne akıl var ne yönetim" diye yazar, insanların kitaplarla bir ilişkilerinin olmadığını, yörede vaiz, imam ve kadı bulunmadığını anlatmak ister. Büyük Atlaslar'daki Dades dağının mezraları bütün Afrika'da en beğenmediği yerlerdir. İnsanlar kötü giyinir, kadınlar çirkindir ve eşek gibi çalışırlar; evler pistir, keçi kokar; erkekler miskin, saldırgan, tehlikeli ve kavgacıdır, yolcuları taciz eder, tacirleri soyarlar; tabii ki kadı ya da imam yoktur. Mağrip'te bazı başka dağ yerleşimleri ile Biladü's-Sudan'daki Gaoga da böyle düşünceler uyandırır.[48]

Yuhanna el-Esad'ın en zor bağışladığı niteliklerden biri konukseverlik yoksunluğudur. Paragöz, kavgacı ve güvenilmez insanlar Afrika'nın farklı bölgelerinde yaşayanlar arasındaki iletişim ve güvenin temel kurallarını bozar. Nitekim gezgin şair ed-Debbağ Tunus sultanlığındaki eski bir Roma yerleşimi olan Tebessa'yı haklı olarak kınamıştı: yalnızca kestane ağaçları, surları ve ırmağının berrak suyu ilgiye değerdi; kasaba sakinlerinin erdemleri domuzlarınki kadardı.[49]

Oysa konukseverlik biraz da olsa kusurları örtebilirdi. Sahra'daki kötü giyimli, iyi beslenmemiş, "akılsız" göçer Berberileri anlatırken, Yuhanna el-Esad'ın birden tavrı değişir, çünkü Sanhace kabilesinin reisi el-Vezzan ile kervandakileri ısrarla çadırına davet etmiş, iki gün boyunca yedirmiş içirmiş, saygı göstermiştir. Biladü's-Sudan'dan gelme baharatla dinlendirilmiş bol et, lezzetli ekmek ve hurma ikram edilmiştir herkese. Reis tercümanı vasıtasıyla bölgede hiç tahıl yetişmediğini, ama sırf yabancılara ekmek sunmak, ramazanda ve kurban bayramında yemek için tahıl ithal ettiğini nazikçe açıklar.[50]

Şiirin varlığı cemaatin kitap okuyup bir şeyler öğrenmemesini bir bakıma telafi edebilen bir şeydi ama savaşçıların sakin durmasını garantilemiyordu.[51]

* * *

"Afrika" hakkındaki yargılarda ten rengi nasıl bir rol oynuyordu? İslami gelenek bu konuyu kavramsallaştırmanın üç yolunu sunmuştu. Birincisi yedi "akalim"e dayanıyordu. "İklimler" yalnızca haritada enlem bölgelerini tanımlamak ve ten rengini açıklamak için kullanılmıyor, Yunan salgı kuramının* etkisiyle aynı zamanda fiziki görünümü, mizacı, âdetleri ve yönetimi de izah ediyordu. Mağrip, Suriye ve İspanya'yı da kapsayan ılıman kuşaklar en iyi yerlerdi. Kıvır kıvır saçlı siyahların yaşadığı sıcak ilk kuşak ile donuk beyaz Slavlar ve Germenlerin yaşadığı yedinci soğuk kuşak en kötüleriydi. İbn Haldun ilk kuşağın durumunu şöyle özetlemişti:

> Zencilerin genel özellikleri sebatsızlık, çabuk heyecanlanma ve aşırı duygusallıktır. Ne zaman bir melodi duysalar dans etmek için sabırsızlanırlar. Bunun asıl açıkla-

* Bu kurama göre insan vücudunda dört sıvı (kan, balgam, sarı safra ve siyah safra) vardır, bunlar dengeli olduğunda insan sağlıklıdır. (ç.n.)

> ması ... neşe ve memnuniyetin hayvan ruhunun kabarıp yayılmasından ileri gelişidir ... ısı genişleyip havayı ve buharı seyreltir, miktarını artırır ... Şimdi, zenciler sıcak kuşakta yaşar ... dolayısıyla neşe ve memnuniyet onları hemen etkiler, daha da neşelenirler. Çabuk heyecanlanma bunun doğrudan sonucudur.

Kuşaklar içinde farklılıklar olabiliyordu, özellikle de insanlar ılıman kuşağa yakın yaşıyorlarsa. Değişim de mümkündü, örneğin Mali hanedanının ortaya çıkışının gösterdiği gibi. Ama daha güneyde, "gerçek anlamda bir uygarlık yoktur". İbn Haldun Arap edebiyatında çok eskiden beri var olan standart imgeleri kullanarak bu halkların insan gibi değil de hayvan gibi yaşadıklarını, mağaralarda ve çalılıklarda birbiriyle ilişki kurmadan barındıklarını, pişmemiş yemek, hatta birbirlerini yediklerini yazmıştı.[52]

İkinci bir gelenek ya her şeyin üstündeki dindarlık erdemi adına halklar arasındaki bütün görünüş ve statü farklılıklarını yok sayıyor ya da siyahların özelliklerine olumlu bakıyordu. Kuran Allah'ın "bütün dillere ve renklere" kucak açtığını söylüyordu (30:22) Allah aidiyet özellikleriyle değil, imanla ilgilenirdi:

> Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi erkek ve dişi olarak yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. (49:13)[53]

Sık alıntılanan bir hadiste Hz. Muhammed Müslümanlara "Allah kara derili ve kıvırcık saçlı insanlara göz kulak olmanızı emreder," der, "çünkü onların arasında ebeveyniniz ve akrabalarınız var" –burada "ebeveyn" demesinin nedeni İsmail'in annesi ve peygamberin atası Hacer'in onlardan olması, "akrabalar" demesinin nedeni de Allah'ın elçisinin Mısırlı bir cariyesi olmasıydı. Hadisin başka bir versiyonu ise, "aralarında Cennet halkının üç efendisi var" diye bitiyordu; Siyahi Lokman Hekim ile Etiyopyalı iki ileri gelenin İslamiyeti ilk kabul edenlerden olduğuna dikkat çekilmişti. Bir Endülüslü 10. yüzyıl âlimi statü değişimini daha da ileri götürmekteydi: "Allah, zenci bir kadının piçi olsa bile en müminin en soylu olduğunu bildirmiştir."[54]

Bu arada, daha da önce yaşamış olan ve hayvanlar ile sofra âdâbı hakkında yazdıklarını duymuş olduğumuz Cahiz, nüktelerle dolu *Siyahların*

Beyazlardan Üstün Olduklarına Dair Övünmeleri adlı kitabında bazı İranlıların böbürlenmelerine karşı çıkmak için dünyayı ters yüz etmişti. Mesudî gibi bazı âlimlerce basmakalıp çirkin ve uygarlaşmamış yaftası yapıştırılan Doğu Afrika'daki Zenc halkı için Cahiz şunları demişti: "Cömertlik duygusunun herkeste gelişmiş olduğu başka bir halk yoktur yeryüzünde." Dans etme yeteneklerini övmüş, şarkı söyleme ve belagatli konuşmayı başarılarına eklemişti. Güçlü ve cesurdular, güler yüzlü olmaları sıcağın hafiflemesinin sonucu değil, "soylu kişiliğin işareti"ydi.[55]

Üçüncü gelenek Sahraaltı'ndaki bölgelere giden Müslümanların gözleriyle gördüklerini coğrafyacı ve tarihçilere aktarmalarıyla ve İbn Battuta gibi gezginlerin gözlemlerini yazmalarıyla ortaya çıktı. Bu metinler Sudan'ı alt/üst süzgecinden geçirerek sunsa da, görünüm, davranış, kurumlar ve faaliyetlerin de ayrıntılarını veriyor, ama bu ayrıntılar hiyerarşik kategorileri genellikle ya umursamıyor ya da farklı bir resim sunuyordu. Örneğin İbn Haldun Mali krallığını tarihsel açıdan tasvir ederken Mansa Musa'nın "dürüst bir adam ve büyük bir hükümdar" olup ülkeyi adilce yönettiğini yazmıştı; oysa bu tasvir *Mukaddime*'de yer alan, ilk iklim kuşağında yaşayan aklı bir karış havada siyahların ne kadar heyecanlı olduğu iddiasına ters düşüyordu. Çizdiği taptaze ve ayrıntılı resim, rastlayıp da konuştuğu, adlarını da saydığı bir fakih, bir kadı ve bir savaşçıyla konuşmalarına dayanıyordu.[56]

Yuhanna el-Esad *Coğrafya*'da üç yaklaşımı da kullanır.[57] Kitabın başlarında, Afrika halklarının "günahlarını" sıralarken, iklim kuramından açıkça destek aramasa da, siyahlara olumsuz yaklaşır:

> Biladü's-Sudan'ın sakinleri ... akıl yoksunuymuş ... zekâ ve pratik iş görme duyguları yokmuş. Herhangi bir şey hakkında doğru dürüst bilgileri bulunmaz, kanunsuz, kuralsız hayvan gibi yaşarlarmış. İçlerinde fahişeler ve boynuzlu kocalar çokmuş. [Yuhanna el-Esad, Berberistan köy ve dağlarında yaşayanlar ile Trablusgarp ve Libya'nın sakinleri için de benzer kusurlar sıralar, onlara "hayvan gibi" ve "cahil" der.] Biraz daha akıl ve insani duyguların görüldüğü büyük şehirler istisnaymış.[58]

Yedinci bölümün başında, Biladü's-Sudan tarihinin ilk dönemlerini kısaca anlatırken, yine eski kalıpları kullanır. "Afrika kozmografyacılarına göre" Biladü's-Sudan'ın halkları bir zamanlar "ne kralları, yöneticileri ya da hükümetleri, ne de uygarlıkları olduğundan hayvan gibi

yaşarlardı. Tahıl ekip biçmeyi bile bilmezlerdi." Erkeklerin kendilerine ait karıları yoktu, bütün gün toprağı işleyip hayvanları güttükten sonra on, on ikisi bir araya gelip bir kulübede, hayvan postları üzerinde hep beraber uyurlardı. Bu halklardan bazıları güneşe tapar, her sabah önünde eğilirlerdi. Valata halkı gibileri ise ateşe taparlardı. Biladü's-Sudan'ın doğu ucunda Habeşistan'daki gibi Hıristiyanlar vardı.[59]

Ramusio yıllar sonra metni yayına hazırlarken bu paragrafı şimdiki zamanda yazarak siyahların uygarlık dışı niteliklerini daha yoğun hale getirmiş, Fransızcaya ve Latinceye çevirenler de aynı şeyi yapmışlardır.[60] Yuhanna el-Esad metninde yalnızca bir kere belirli bir Siyahiler topluluğunun –Bornu'nun korkunç dağ insanları– kendi döneminde de böyle yaşadığını iddia eder, ama bu insanları kendi gözleriyle görmemiştir:

> Yazları ayıp yerlerine örttükleri bir deri parçası hariç çırılçıplak gezerler; kışları koyun postlarıyla örtünürler, aynı postun üzerinde uyurlarmış. İnançları yokmuş, ne Hıristiyan, ne Musevi, ne de Müslüman'mışlar, bu bakımdan hayvanlar gibiymişler. Karıları ortakmış, kadınlar da erkekler gibi çalışır, tek aileymiş gibi hep beraber yaşarlarmış ... Bu yazarın bu dağ insanlarının dilini bilen ve onlarla konuşmuş bir tacirden duyduğuna göre, kendilerine kişisel bir isim de vermezler, sadece bir özellikleriyle çağrılırlarmış ... "Uzun" gibi ... ya da "Kısa".[61]

Yuhanna el-Esad, uygarlıktan uzak yaşam manzarası çizmenin yanı sıra Sahraaltı bölgesi sakinlerinin özellikleri için iğrenir gibi ifadeler kullanır: "Zamfara halkı uzun, ama kapkaradır, yüzleri hayvanlarınki gibi geniştir"; Katsina'nın "nüfusu kapkaradır, burunları ve dudakları fazlasıyla büyüktür."[62] Burada hâlâ Berberiler ve Araplar arasında yaygın renk önyargılarına has eski ifadeler kullanıyor yazarımız, oysa o bu kelimeleri yazarken seyahatnamelerde ve başka metinlerde çoktandır siyahlara daha bir takdirle bakılmaktaydı. Hâlâ alt konumda sayılıyorlardı; güzelliği övülenler genellikle köle kadınlar ya da hadımlardı. Nitekim İbn Battuta bugün Nijer'deki Gao'nun epeyce doğusunda olan Takada'nın (Azelik) köle kadınlarını "güzel" diye tanımlamış, birini satın almaya uğraşmıştı. İmparatorluk şehri Mali'de gördüğü iyi giyimli bir delikanlıyı da "yakışıklı" bulmuştu: delikanlının ayağındaki zincir köle oluşunun işareti değildi, Kuran'ı ezberlemeye kararlı olduğunu gösteriyordu.[63]

Yuhanna el-Esad farklı yerlerdeki Berberi ve Arap kadınların görünüşü, güzellikleri ya da çirkinlikleri hakkında düzenli yorumlarda bulunur. Biraz önce, Berberiler ile siyahların iyice "karıştığı" Draa bölgesindeki kadınlar için "güzel, tombul ve munis" dediğini okumuştuk. Ancak, Biladü's-Sudan'daki kadınların görünüşü hakkında pek az şey söyler. Timbuktu'da özgür kadınların peçe taktıklarını, köle kadınların ise örtünmediklerini belirtmişti, ama bu ender gözlemlerinden biriydi. Yıllar önce Sadilerin şerifi için pazardan satın aldığı siyah köle kadınların görünüşünü de anlatmamıştı, oysa köle kadınlarda güzellik önemliydi, çünkü sahiplerine zevk verecekler, belki onlara çocuk doğurup özel statüye sahip olacaklardı.[64]

Bu konudaki suskunluğunun nedenleri ne olursa olsun, Yuhanna el-Esad'ın nihai Sudan değerlendirmesinde ten rengi belirleyici unsur değildi. Songay imparatorunun hizmetinde kadılık yapan Ebu Bekir'i hatırlayarak şöyle demişti: "Kapkaraydı, ama çok değerli, bilge ve adil bir adamdı."[65] Yazmasının başlarında Afrika'daki bütün bölgelerin kusurlarını sıraladığı gibi, erdemlerini de yazmıştı:

> Biladü's-Sudan'ın sakinleri onurlu ve inançlı insanlardır. Yabancılara çok iyi davranırlar, her an dans ederek, yiyip içerek eğlenirler. İçlerinde kötülük yoktur, âlimlere ve din adamlarına çok saygı gösterirler. Bu yazarın cihanda gördüğü bütün Afrikalılar ve diğer halklardan en iyi vakit geçireni onlardır.[66]

Cahiz'in *Siyahların Övünmesi*'nde olduğu gibi, burada da Yuhanna el-Esad ya bazı olumlu niteliklerde ısrar eder ya da dans etmekten zevk alma gibi İbn Haldun'un heyecanlanmanın kanıtı olarak gördüğü özelliklere olumlu bir anlam verir.

Biladü's-Sudan'daki yolculuklarında, özellikle de biraz vakit geçirip sakinleriyle Arapça ya da bir tercüman aracılığıyla konuşabildiği şehirlerde ya da saraylarda, beğendiği başka şeylerden de söz eder. Mali şehrinin zenginliğini, ticari faaliyetlerini ve irfanını övdüğünü görmüştük. "Büyük köy" Cenne'nin çevresinde satmak için bol bol yetiştirilen ürünler vardı, aralarında tacirler, vaizler ve âlimler de bulunan sakinleri (*civili*) iyi giyimli, görgülüydü. Timbuktu'da güzel bir cami, altın yaldızla bezeli bir saray, dünyanın her yerinden gelen malları satan tacirler, işi başından aşkın zanaatkârlar, çalgı çalınmasını ve dansı seven varlıklı

insanlar ve gayet düzenli bir sarayı olan bir sultan vardı. Âlimler, vaizler, kadılar çoktu ve saygı görüyorlardı. Elyazması satanlar Timbuktu'daki başka tacirlerden daha iyi kazanıyorlardı. Timbuktu'nun kuzeybatısındaki yoksul Songay köylülerini "kapkara ve pis [*vili*]" diye anlatırken bile, Yuhanna "ama hoş insanlar, özellikle yabancılara iyi davranırlar" sözlerini eklemişti.[67]

Demek ki siyah olmak büyük şehirler inşa edip yaşatmaya, canlı bir ekonomiye, din ve hukuk eğitimi ile konukseverliğe engel oluşturmuyordu. Yuhanna el-Esad köleliğin yalnızca siyahlara uygun olduğunu da düşünmüyordu. Gördüğümüz gibi, şeriata göre meşru durumlarda inançsızlar köleleştirilebilirdi. Darü'l-İslam'da yaşayıp cizye ödeyen Hıristiyanlar ve Yahudiler, yani Ehl-i Kitap, köleleştirilemezdi, ama bu sınırların dışına çıkarlarsa köle diye alınıp satılabilirlerdi.[68] Yuhanna el-Esad Mağrip şehirlerinde hatırı sayılır sayıda beyaz Hıristiyan köle olduğunu yazar; bunlar arasında muhafız ve asker olarak hizmet eden erkekler ile Fes, Tlemsen ve Tunus saraylarının haremlerindeki kadınlar vardı.[69] Memluk yönetimindeki Mısır'da ve Osmanlı İmparatorluğu'nda hizmet eden kul yeniçerileri de biliyordu elbette; bunlar devşirildiklerinde Müslüman değillerdi, sonra Müslüman oluyorlardı. İtalyan okurlarına Mısır hakkında şunları anlatmıştı:

> Memluklar Karadeniz'in yukarısındaki Çerkezistan'dan gelen Hıristiyanlardır. Orada Tatarlar gemileriyle gelip küçük erkek çocuklarını ve erkekleri çalar, Kefe'ye götürür ve tüccara satarlar, onlar da bu köleleri Kahire'ye getirir. Sultan onları satın alır, hemen [inançlarını] inkâr etmeye zorlar. Sonra Arapça okuyup yazmayı, Türkçe konuşmayı öğrenirler, yavaş yavaş daha üst mevkilere yükselirler, itibarları artar.[70]

Yuhanna el-Esad bir toplumun "akılcı", "düzenli" ve "uygarca" bir yaşam sürdürmesi için dinin yeterli olmasa bile gerekli olduğunu düşünüyordu. Bu dinin İslam olması tercih sebebiydi, ama değilse bile, en azından İslam'ın tanıdığı bir kutsal kitabı ve peygamberi olmalıydı. Bornu'daki dağ insanlarının en kötü huyu, "Hıristiyan, Musevi ya da Müslüman inançlarının hiçbirini" kabul etmemeleriydi. Siyahiler ilk zamanlardaki "hayvan gibi yaşam"larından Müslümanlığı kabul ederek kurtulmuşlardı. Süreç, der Yuhanna el-Esad, çöl Berberileri ile Siyahiler arasında ticaret ve alışverişle başlamıştır. Örtülü ve sofu Murabıtlar 11.

yüzyılda Mağrip'teki siyasi iktidarlarını ve dini reformlarını güçlendirdikten sonra dikkatlerini Biladü's-Sudan'a çevirdiler. (Yuhanna el-Esad ilk girişimi olağanüstü bir hükümdar olan Yusuf bin Taşfin'in gerçekleştirdiğini söyler, oysa Yusuf'un döneminde yazan Bekrî, İslamiyete geçişin biraz daha önce ve başka hükümdarlar zamanında başladığını belirtir.) Yuhanna el-Esad vaizlerin oraya gittiğini yazarak devam eder: "Siyahilerin büyük bölümü Müslüman olmuş ve kanunları, uygarlığı ve gerekli sanatları öğrenmeye başlamışlardı." Ardından Berberistanlı tacirler gelmiş, Mağrip ile Biladü's-Sudan arasındaki ticaret gelişmiştir. Mali halkının "Siyahilerin yaşadığı bölgelerdeki en uygar ve zeki [*civili e ingeniosi*]" insanlar olduğunu söyleyen Yuhanna ekler: "İlk Müslüman olan onlardı."[71] Uygarlık ve İslamiyet el ele gitmektedir.

* * *

Yuhanna el-Esad "Afrika" terimini Avrupa'da konuştuğu insanlardan ve okuduğu kitaplardan edinmiş, terimi kendisinden önceki İslam ve Arap yazarlarından farklı bir coğrafi birimi tasavvur edebilmek için kullanmıştı. Bekrî'nin Mağrip ve Biladü's-Sudan tasviri çok daha hacimli *Kitabü'l-Mesalik ve'l-Memalik*'in, İbn Haldun'unki ise birçok ciltten oluşan *Kitabü'l-İbar*'ın bir bölümünü oluşturuyordu. Metnini özellikle Afrika kıtasıyla sınırlayan Yuhanna el-Esad, konusuna neyin bütünlük kazandıracağını düşünmek zorundaydı. Metnin edebi yapısına bir düzen vermek için iklim kuşaklarını kullanmıştı gerçi, ama bu kuşaklar onun tasvir ettiği Afrika'yı iklim ve mizaç kuramına göre kesin bölümlere ayırmıyordu. Giriş bölümünde sıraladığı "kusurlar" ve "erdemler" bildiği bütün bölgelere dağılmıştı; hem gelişen toplumlar hem de "akıl dışı" olanlar beyazların yaşadığı kuzeyden siyahların yaşadığı güneye kadar her yerde görülebilirdi.

Çeşit çeşit dilleri ve halklarıyla onun Afrikası ticari ilişkilerle; savaş, egemenlik ve haraç alınması gibi siyasi ilişkilerle; halkların dil ve cinsellik dahil karışmasıyla ve göçüyle bir bütün haline geliyordu. Herhangi bir Berberi ya da Arap kabilesiyle fazla bir bağı olmamışa benzeyen bir göçmen ailenin oğlu olarak belki de bölgeleri birbiriyle ilişkilendiren bu bağları bulmak ona daha kolay geliyordu. Her halükârda, Hasan bin Muhammed el-Vezzan Afrika'nın farklı dünyalarının bir kısmında yolculuk etmişti, Yuhanna el-Esad ise hayalinde ve yazılarında bu dünyaları birkaç yoldan birleştiriyordu: diplomat, arada sırada da tacir kimliğiyle

giriştiği faaliyetlerle, becerileriyle ve belagatiyle; hemen her yerde karşılaştığı konukseverlik görenekleri ve kalıplarından etkilenerek; Arapça konuşulan farklı bölgelerde zevkle okuduğu şiirler aracılığıyla ve belki de cinsel buluşmalarla.

Bütünlüğü sağlayan en önemli unsur İslamiyetti ve Yuhanna'ya bakılırsa şartlarına her zaman riayet edilmese de, Afrika'da ziyaret ettiği her yerde İslamiyet görülüyordu. Bu bakımdan, *Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı*, Müslüman seyyahların klasik hedeflerinden birine Yuhanna'nın da ulaşmasını sağlamıştı: İslamın mânâsını kavramak. Darü'l-Harp'te Hıristiyan giysileri içinde yazarken, bu geniş bakış açısını daha kolaylıkla elde etmiş olabilir.

1526 tarihli yazmasında sunduğu Afrika, Avrupalıların eskiçağ ve ortaçağ metinlerinden bildiği Afrika'dan farklıydı. Avrupalılar için uzun süredir "dünyanın üçüncü bölümü" idi bu kıta. Strabon ve Yaşlı Plinius'un yüzyıllar önce yaptığı tasvirlerden özellikle Mısır, Etiyopya ve Kuzey Afrika şehirlerini biliyorlardı. Hıristiyan tacirler, askerler ve eski esirlerden Kuzey Afrika'ya dair, Portekizli gemicilerden Batı Afrika'nın kıyılarına dair ayrıntılar da ekleniyordu bu bilgilere, ama Joannes Boemus 1520'de halkların âdetleri konusundaki kitabını yazarken Afrika bölümünde hâlâ Herodotos'tan alıntı yapmaktaydı. Onun bildiği Mısırlılar hâlâ kedilere, timsahlara ya da başka hayvanlara tapıyordu, Mısır'ın batısında mağara insanları ve Amazonlar yaşıyordu. Avrupalıların hayalinde Afrika aşırılıkların kıtasıydı; bir bölümü çorak ve verimsiz, diğer bölümü ise verimli, canlılarla doluydu. "Fevkalade" değişik hayvanlar yaşıyordu, insan toplulukları dilleri bakımından hayvansı, yaşamları bakımından şiddet dolu, göçebe ve uygarlık dışıydı. Antikçağın Yunanlılarında neredeyse atasözü haline gelmiş, Avrupa'da hâlâ kullanılan eski bir deyişteki gibi, "Afrika bize daima yeni, hiç görülmedik bir şey sunar". Üstelik bu yeni şeyler doğaüstü, kaygı verici sürprizler olabilirdi; örneğin Plinius'a göre, Afrika'daki dişi hayvanlar her türün erkekleriyle çiftleştiğinden, acayip melezler ortaya çıkıyordu.[72]

Bu fevkalade, canavarca, her zaman şaşırtan Afrika'nın ayakları, Yuhanna el-Esad'ın anlattığı şehirler, köyler, dağlar ve kumlar, hanedanlar ve kabileler, kanlı savaşlar ve gündelik hayatın tıkır tıkır işleyen dokuma tezgâhları ve demiri döven çekiçler sayesinde yere basacaktı.

* * *

Yuhanna el-Esad Afrika'ya dair belirli bir haberi önemli bulabilirdi, ancak ne gariptir ki bu haber *Coğrafya*'da yoktur: Afrika kara kütlesinin güneyinde bir burnun oluşu ve bu burnu Portekizlilerin 1488'de dolaşması, Hint Okyanusu'nda gemicilik yapan İbn Macid'in de Portekizlilerden bağımsız olarak 895/1489–90 tarihli yazmasında burnu anlatması. El-Vezzan Gine sahillerinde Portekizlilerin olduğunu biliyordu ve sözünü etmişti; yeni keşiflerini de diplomasi çevrelerinde, özellikle de Portekizlilerin Hint Okyanusu'nda yelken açmalarının hararetle tartışıldığı Kahire'de bu konuyu rahatça duymuş olabilirdi. Tecrübeli kaptan-ı derya Piri Reis'in Kahire'de 923/1517'de –el-Vezzan da şehirdeyken– Sultan Selim'e sunduğu harita Ümit Burnu'na doğru yol alan Portekiz gemilerini gösteriyordu. Piri Reis bu keşif yolculuklarını bizzat Portekizli gemicilerden öğrenmişti. İtalya'ya geldiğinde el-Vezzan Ümit Burnu'nun çok iyi bilindiğini öğrenmiş olmalıdır. Ptolemaios'un yazdığı *Coğrafya*'nın Strasbourg'da basılan 1525 edisyonunda, Afrika haritalarında hâlâ geleneksel başsız insanlar vardı, ama bir haritaya Ümit Burnu ile bazı kıyı şehirleri eklenmişti.[73]

Yuhanna el-Esad'ın suskunluğunun nedeni, korsan barınağı olmalarının dışında kıyı şeritlerine pek de aldırış etmemesiydi; her koy ve burnun yer aldığı bir haritaya ihtiyacı olan bir gemici gibi düşünmüyordu o. Coğrafyacı gözü karaların içlerine, bu bölgelerin sakinlerine ve karayolu mesafelerine odaklanmıştı.[74] Ama matbaada olduğu gibi, bu konuda da suskunluğu stratejik olabilir. Portekizlilerin Fas kıyıları boyunca Hıristiyanca umutlarla ele geçirdiği yerler hikâyesinin merkezinde yer almıştı; bunları ve Faslıların direnişini anlatırken kurduğu tedbirli dengeyi daha önce gördük. Ama Afrika'nın ta uzaklardaki ucu gölgede kalabilirdi, böylece ne Hıristiyan Portekizliler ne de Müslüman Arap gemiciler yüceltilmiş olacaktı. Suskunluğu, Afrika'nın geniş topraklarını Hıristiyan Avrupalılara değil de kendine, Müslümanlara ve Afrika halkına saklamanın bir yoluydu.

6. Bölüm

İslamiyet ile Hıristiyanlık Arasında

Yuhanna el-Esad'ın *Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı*'nda anlaşılması zor bir yer değiştirme durumu vardır; yazarın Müslüman kimliği ile Hıristiyan dönme kimliği sürekli yer değiştirir. Kendisi ile hayali Hıristiyan ve Müslüman okurları arasındaki gerilim doruğuna varır. Karmaşık bir "oyun", yani "zor durumdan kurtulmanın yaratıcı bir yolunu" bulmuştu Yuhanna. İki din hakkında da görece tarafsız yazması o dönem için sıra dışı bir hareketti. Öyle bir metin yaratmıştı ki, İslami işaretler taşıyor, İslamiyeti takdir ediyor ama tüm ifade özgürlüğünü Müslüman inancıyla retoriğine tanımayıp başka bakış açılarına da fırsat veriyordu.

Bornu dağ halkını lanetlerken "İnançları yok, ne Hıristiyan'lar, ne Müslüman ne de Musevi" der Yuhanna el-Esad. Kutsal kitaba sahip üç dinden saygıyla söz ederken, Kuran'dan da destek alabilirdi zaten: "İman edenler, Yahudiler, Sâbiîler ve Hıristiyanlardan Allah'a ve ahiret gününe (gerçekten) inanıp iyi amel işleyenler üzerine asla korku yoktur; onlar üzülecek de değillerdir" (5:69). Daha sonraki İtalyan editörü ile Fransızca ve İngilizce çevirmenleri bu pasajla oynamamışlardır, çünkü el-Esad bu dinleri birbirleriyle değil putperestlikle karşılaştırıyordu.[1]

Yuhanna el-Esad Afrika din tarihinin ilk dönemlerinde Yahudileri, Hıristiyanları ve Müslümanları anlatırken de tarafsız bir dil kullanır. Önce Berberistan, Trablusgarp, Libya ve Biladü's-Sudan halklarının putperest olduğu, "hayal güçlerinin peşinden koştukları, Peygamberin kılavuzluğundan yoksun oldukları" bir dönem vardı. Bir süre sonra,

> ... bazıları Musevi olmuş ve uzun süre öyle kalmışlardır, bu arada bazı Siyahi krallıklar da Hıristiyan olmuştur [ve öyle kalmışlardır]; ta ki Muhammed inancı ortaya çıkana kadar. Hicretin 268. yılında Libya halkı bazı vaizler aracılığıyla Müslüman

olmuştur. Bu yüzden Libyalılar siyahlarla çok savaşmış, sonuçta Libya sınırındaki Siyahi krallıklar Müslüman olmuştur. Şu anda hâlâ bazı Hıristiyan krallıklar vardır, ama Yahudilerinki Hıristiyan ve Müslümanlarca ortadan kaldırılmıştır...

Berberistan halkına gelince, onlar uzun süre, Muhammed'in doğumundan 250 yıl önceye kadar putperest kalmışlardır. Sonra Berberistan kıyılarındaki halkın tamamı Hıristiyan olmuştur. Tunus ve Trablus civarına bazı Apulia ve Sicilya soyluları, Caesaria ve Moritanya'ya ise Gotlar egemendi. İtalya'daki birçok Hıristiyan soylu Gotlardan kaçarak Kartaca'ya yerleşmiş, orada egemenlik kurmuşlardır. Berberistan Hıristiyanları Roma Hıristiyanlarının ibadet tarzlarına değil, Ariusçuların inancına uymuşlardı. Aralarında Aziz Augustinus vardı.

Araplar gelip de Berberistan'ı ele geçirdiklerinde, orada Hıristiyan efendiler buldular. Çok savaş oldu, zaferi Araplar kazandı, Ariusçular İtalya ile İspanya'ya döndüler. Muhammed'in ölümünden aşağı yukarı on yıl sonra [burada yazım hatası var; 200 olmalı] Berberistan'ın hemen hemen tamamı Müslüman oldu.[2]

Yuhanna el-Esad, Arap halifelere karşı ayaklanan Berberileri, onları bastırmak üzere halifelerin savaşçı gönderişini de anlatır. Doğudan da "ayrılıkçı" Müslümanlar gelmişlerdi (halifenin düşmanı olan Hariciler), ama Yuhanna onların aslında İslamiyeti yaydıklarını ima eder gibidir. (Günümüz tarihçileri Haricilerin 8. yüzyıldaki Berberi ayaklanmalarının önderi olmakla kalmayıp Sünni âlimlerin ulaşamadığı Berberi kabilelerini eğittiklerini söyler; bu, Yuhanna'nın ima ettiği düşünceye de uygundur.) "Sonra Muhammed'in inancı Berberistan'da kök saldıysa da, gelecekte sapkınlıklar ve farklılıklar görülecekti."[3]

Yuhanna el-Esad'ın İslamiyetin yayılışına dair anlattıkları kendisi gibi Afrikalıların bu konudaki hikâyelerine benzese de, iş Hıristiyanlığın Kuzey Afrika'ya girişine gelince, yazdıkları, diyelim Egidio da Viterbo'dan duymuş olabileceklerine hiç uymuyordu. Vaftiz babası ona gerçek inancın Roma egemenliğindeki Afrika'da 4. yüzyıldan çok önce, Got paralı askerlerinin ve Vandalların gelişinden de önce yayıldığını anlatmış olabilirdi.[4] Ama bu hiç önemli değil. Biz burada bilgisinin doğruluğuyla değil, hikâyesinin yarattığı atmosferle ilgileniyoruz. Yuhanna el-Esad Ehl-i Kitap konusunda tarafsızdı, önemli olan da bu.

Yuhanna'nın yazdıklarını çeviren Hıristiyanlar bu tarafsızlığa tahammül edememişler, metinle oynayarak diline İslam karşıtı kelimeler yerleştirmişlerdi. İlginçtir, Ramusio burada metnin özünü ve anlatım bi-

çimini fazla değiştirmemiş, Yuhanna el-Esad'ın tanımlayıcı "Hıristiyan" kelimesinin yerine "İsa'nın inancı" gibi teoloji açısından daha iddialı bir terim kullanmayı tercih etmişti.[5] Ama bu, Ramusio edisyonunu Fransızcaya çeviren, Protestan reformlarına ilgi duymaya başlamış Lyonlu bir yayıncı olan Jean Temporal için yeterince güçlü bir terim değildi. Temporal'e göre, Siyahi krallıklar Hıristiyan kalmıştı,

> ... ta ki lanet Muhammeto mezhebi Hicri 268. yılında yayılmaya başlayana kadar. O zaman Muhammeto'nun müritleri bu bölgelerde vaaz vermeye geldiler ve aldatıcı sözlerle, yalan kışkırtmalarla Afrikalıların yüreklerine yanlış ve şeytani yasalarını soktular.

Sonuçta Berberistan kıyılarına "hastalık bulaşmıştı".[6] John Florian'ın 1556'da yaptığı Latince çeviri ve John Pory'nin 1600'de yaptığı İngilizce çeviri de onu izliyordu: "Muhammeto'nun müritleri [Afrikalıları] öyle büyülediler ki," diye yazmıştı Pory, onlar da "zayıf akıllarının anlatılanları kabul etmesine izin verdiler".[7]

İslamiyet hakkında yazılanları okuyan Hıristiyanlar Yuhanna el-Esad'ın kurduğu dengeyi hoş karşılamazlardı. Valencia Krallığı'nda yaşayan bir dönmenin kustuğu nefret onlar için daha kabul edilebilir bir şeydi: Bu nefret dolu adam, Abdullah adlı bir fakihin oğluydu ve kendisi de fakihti. 892/1487'de Hıristiyanlığı kabul edip Juan Andrés adıyla vaftiz olan bu adam, "Tanrı'nın yardımıyla" Granada'dakiler dahil birçok "kâfir" Müslüman'a din değiştirtmişti. El-Vezzan'ın ailesi Granada'yı terk ettiği sırada muhtemelen orada vaizlik yapıyordu. Artık "İblis'in kölesi" olmadığından, "Muhammeto mezhebinin ... ünlü uydurmalarını, sahtekârlıklarını, düzenbazlıklarını, canavarlıklarını, çılgınlıklarını ... yalanlarını, çelişkilerini" açığa çıkarmak için yazdığı kitap 1515'te basılmıştı.[8]

Yuhanna el-Esad, kendi dönmeliğinin değerlendirmesini yapmak gibi uygunsuz bir işten kendini kurtarmak için *Coğrafya*'da bu konudan hiç söz etmemeyi yeğlemişti; nitekim Hıristiyan korsanlara esir düştüğünden hiç bahsetmez. Din değiştirdiğinin tek işareti, sondaki künye sayfasında kendine verdiği addır: "Joan Lione Granatino" "Joannes Leo."[9]

Bu görece tarafsızlık, Fransız gezginlerin İslamiyet hakkındaki hararetli anlatılarıyla da zıtlık oluşturur. Öngörülü ve bilgili oryantalist Guil-

laume Postel, *De la Republic des Turcs* (Türklerin Cumhuriyeti) adlı kitabında Osmanlı topraklarında 1535–37 ve 1549–51 yıllarında yaptığı yolculuklarda gördüklerinden, örneğin ne çok sadaka verildiğinden, hayırseverlerin armağanlarından ve "tefeciler ile kan emicilerin" az oluşundan takdirle söz eder. Üstelik 1550'lerde "Johannes Leo Africanus"un yazdığı Arapça grameri hevesle okumuştur. Ama iş Kuran'a gelince, Postel bu kutsal kitabın "budalalıklarından", "vahşetinden ve hayalciliğinden" İslamın öğretisindeki ikiyüzlülük ve buram buram cinsellikten dem vurur. Evet, Kuran'da İncil'den alıntılar ve hikâyeler vardır, "ama bir doğru kelimenin yanında yüz kelime masal bulunur". Hıristiyanların yazdığı başka seyahatnamelerde de benzer kınama sözleri vardır.[10]

Savaşlarla dolu 16. yüzyılda Müslümanlar da Hıristiyanlık hakkında yazarken kendilerini tutamıyorlardı. Osmanlı tarihçisi ve müftüsü Hoca Sadeddin Efendi şunları yazmıştı:

> Gafil zındıkların şeytan sesli çanlarının yerini, beş vakit okunan ezan aldı ... Kiliselerden mekruh putlar kaldırıldı, murdarlıktan temizlendi ... gavur tapınakları müminlerin camilerine çevrildi, İslam'ın nuru nice zamandır rezil kâfirlerin ikametgâhı olan bu yerlerden karanlığı kovdu.[11]

Granada'nın yitirilip İspanyolların eline geçmesinden söz eden daha geç tarihli bir Osmanlı coğrafya–tarih metni, *Hadis-i Nev: Tarih-i Hind-i Garbi*'de şu satırlar yer almıştı: "Binlerce Müslüman mümin ... rezil kâfirlerin elinde ... Ellerini açmış Allah'a niyaz ediyorlar ki ... cihat ve savaş tohumlarını saçsın ... kâfirlerin kötülük dolu göğüslerini cehennem ateşinin gazabıyla damgalasın." Ne yazık ki Mağrip'in bu bereketli toprakları şimdi "inançsızların günah ve hatalarıyla" dolu bir bölgeyle sınırdaştı.[12] Bizim Gırnatalımıza gelince, ne düşünmüşse düşünsün, vardığı hükümleri yazıya dökmekten kaçınmıştı o.

***

Yuhanna el-Esad *Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı*'nda İslamiyetten çok söz etmişti. Kitabındaki bütün tarihler Hicridir: "Hicri 24 yılı", "İslami çağın 918. yılı". Yalnızca birkaç yerde tarihi her iki takvime göre verir, ama her zaman doğru değildir bu tarihler: Örneğin Hıristiyan İspanyolların Mağrip şehirlerini yeniden ele geçirmeye başlamasına yol açan ünlü muharebe, "Hicri 609'dadır ki Hıristiyan hesabı-

na göre 1160 olmalıdır [oysa 1212'dir]." İspanyollara esir düştüğünde Trablus'a "İsa'nın doğumundan sonra 1518'de" gelmiştir; yazmada bu tam ibareyi yalnızca bir kere, burada kullanır.[13]

Hz. Muhammed'in adını "Mucametto" diye yazar; kâtibinin kopyaladığı bu tuhaf imla o sırada İtalyancadaki yazılışı "Macumetto" (1547 tarihli *L'Alcorano di Macometto* gibi) ya da "Maumetto" (Ramusio'nun tercihi buydu, bazen de Mahumetto yazardı) ya da İspanyolcadaki "Mahoma"yla uyuşmaz.[14] Bu imla, seslileri Arapça seslilerine biraz yaklaştırırken bir fark da gözetir; göreceğimiz gibi, bu farkı iyi bir amaç için kullanacaktı.

Peki ama İtalyancada "Müslüman" ve "Müslümanlar"ı nasıl yazmalı? "Allaha teslim olmuşlar"dan en uygun nasıl söz etmeli? Arapça İslam dininden anlamına gelen "Müslim"den türetilmiş olan *Musulmano* İtalyancada ilk kez 1557'de kullanılmış, ancak 17. yüzyılda yaygın hale gelmişti.[15] İtalyancada Yuhanna el-Esad'ın kullanabileceği yalnızca *Macomettani* ya da *Maumettani* kelimeleri vardı; bunlar da "Muhammedi" kelimesi gibi kurucusunun kutsallaştırılmasına dayanan bir dini anlatıyordu. Elbette, mutasavvıflar "Hz. Muhammed'in imgesi" ve "Hz. Muhammed'in Yolu"ndan söz ediyordu, ama bu ibareler bir tanrıya değil, Allah'ın her kuluna üflediği İnsan-ı Kâmil'e gönderme yapıyordu ki ancak Peygamber'in tam olarak izinden giden ermişler bu mertebeye erişebilirdi.[16] Yuhanna el-Esad o tuhaf "Mucamettani" imlasında karar kılmıştı; bu uydurma imla belki de kelimedeki tanrılaştırma çağrışımından duyduğu rahatsızlığı yatıştırmak içindi.[17]

Hangi yazılışı kullanırsa kullansın, Yuhanna el-Esad genellikle Hz. Muhammed'den yalnızca bu isimle söz eder. Peygamber kelimesini yalnızca birkaç kere kullanır –Fes'te, okuldaki şölende, çocuklar "Allahı ve onun peygamberi Hz. Muhammed'i öven şarkılar söyler"– ayrıca "Nebî" ya da "Allah'ın resulü" gibi sıfatları eklemez.[18] İslami ifadelerde Hz. Muhammed'in isminden sonra gelmesi gereken "Sallallahü Aleyhi Vesellem" gibi niyazlar da yoktur.

Arap edebiyatının coğrafya kitapları, seyahatnameler, tarihler gibi bütün türlerinde rastladığımız dualar ve niyazları Yuhanna el-Esad'ın İtalyanca yazdığı sayfalarda göremeyiz. İdrisî coğrafya kitabına uzun bir duayla başlamış ve her enlemdeki iklimin tasvirini, "Allaha hamdolsun –Allahın rızasıyla bunu [bir sonraki] iklim izleyecek" diye bitirmişti. El-

Mukaddesî, *İklimler Bilgisinin En İyi Taksimi*'ne "Bismillahirrahmanirrahim" diyerek başlamıştı. "... Hamdolsun alemlerin Rabbi'ne ... Allah'ın inayeti yaratılanların en iyisi, insanların en soylusu Hz. Muhammed'in üzerine olsun" diye dualar ediyordu. "İslam imparatorluğu"ndan söz ederken, "Yüce Allah esirgesin onu" diye haykırmıştı. Okura durmadan insan bilgisinin sınırlılığı hatırlatılıyordu: "Uygun düştüğünde benzeterek muhakeme ettim, ama başarıyı Allah lütfeder." İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde de aynı kalıbı görürüz: Yine uzun bir duayla başlar, her bölüm "En iyi mirasçı Allah'tır" gibi bir göndermeyle, bazen Kuran'dan bir alıntıyla biter: "Allah her kimi kötü yola düşürmek isterse onu düşürür, kime kılavuzluk etmek isterse ona eder."[19]

Yuhanna el-Esad'ın *Coğrafya*'sında böyle göndermeler yoktur. Kitabın başlarında, eskiden Afrika'da, "Çiçeği burnunda bir gençken, aç biilaç seyahat etmiş, Allah adına araştırmalar yapmıştı" der (*con nome de Dio*, muhakkak ki Besmele'nin bir bölümünün çevirisidir). Kitabın sonlarında ise Avrupa'daki gezisinden sonra Afrika'ya, "Allah'ın inayetiyle sağ salim" dönmeyi umduğunu yazar (*con la Dei gratia*, Hıristiyanlıktaki formüle Arapçadaki "inayet"ten daha yakın olabilir). Nil'de gemiyle giderken yaşlı bir adam, tahta parçası gördüğünü sanarak ırmağa kolunu sokup da timsahlara yem olunca Yuhanna el-Esad onun yerinde olmadığı için "Allah'a şükreder". Yalnızca en sonunda, içindekiler sayfasından sonra, İslami bir metinde yer alması mümkün tam bir dua vardır, ama bu bile hem Müslümanların hem de Hıristiyanların ağzından çıkan kelimeler olabilir: "Daha önce belirtilen Joannes Leo'nun yazdığı eserin sunuluşu, ebediyen her şeye kadir Allah'a hamdolsun ki saadetle bitiyor."[20]

Kitaptaki taraflı tek –dini sınırları aşamayan– dua, el-Vezzan'ın sultanı Muhammed el-Burtugalî'nin ağzından verilir; Burtugalî danışmanlarının ve din âlimlerinin yanında Allah'a şöyle dua eder:

> Allahım, bil ki bu vahşi ülkeye gelmemin tek amacı Dukkala halkını sana saygı göstermeyen asi Arapların ve Hıristiyan düşmanlarının elinden kurtarmak, onlara yardım etmektir. Eğer başka bir şey biliyor ve görüyorsan, cezalandır beni.[21]

Yuhanna el-Esad kitabında yalnızca iki kere İslami açıdan bağışlanamayacak kelimeler kullanır; her ikisi de Mısır hakkındaki bölümdedir.

Misraim ülkesindeki din değişikliğini yan tutmadan anlattıktan sonra, Yuhanna hikâyenin ikinci bir versiyonunu verir:

> İsa'nın doğumundan sonra, Mısırlılar Hıristiyan olup Roma İmparatorluğu bünyesinde kalmışlardı. Roma İmparatorluğu çökünce, Konstantinopolis'teki imparatorlar bu krallığı ellerinde tutmaya özen göstermişlerdir. ... Mucammeto vebası [*la Pestilentia di Mucamette*] ortaya çıktığında, [Mısır'daki] kral Müslümanların Amr ibn As ['Amr] adlı komutanı tarafından ele geçirilmiştir. ['Amr], ikinci halife Ömer'in verdiği yetkiyle büyük bir Arap ordusuna komuta ediyordu. Komutan krallığı fethettikten sonra, haraç vermeleri koşuluyla halkı kendi inançlarıyla baş başa bıraktı ... Müslüman orduları gelince krallığın ortasına kuruldular; burada iki grup arasında [Hıristiyanlar ve Müslümanlar] barışı sağlayabileceklerini düşündüler; eğer kıyılarda kalırlarsa Hıristiyan saldırılarına maruz kalacaklarından korkuyorlardı.

Görece hoşgörülü ve yatıştırıcı bir Arap fethi anlatısında kabul edilemez olan kelime, elbette ki "veba"dır. Üstelik kitabı Fransızcaya çeviren Jean Temporal bunu bile yeterli derecede aşağılayıcı bulmamış, pasajı iyice genişletmişti: "Mahomet'in bütün tehlikeleriyle ortaya çıkışından sonra, bu melun ve kabul edilemez sapkınlığın taraftarları krallığı [Mısır'ı] ele geçirdi."[22]

Birkaç sayfa sonra Yuhanna el-Esad İskenderiye'yi anlatmaya girişir: "Şehrin ortasında, harabelerin arasında, tapınağa benzer küçük bir ev vardır ... Derler ki burası, Mucammeto'nun budalalığına [*pazia*] göre Kuran'da peygamber ve kral olduğu söylenen Büyük İskender'in mezarıymış."[23] "Budalalık" lafı dehşet vericidir; Yuhanna el-Esad'ın yazılarında Kuran'a yapılan göndermelerde benzer bir kelime yoktur. Bu sözleri kullanmaya onu neyin ittiğini bulmaya çalışalım.

Yuhanna el-Esad bütün yazılarında çoğu zaman İslamiyetten, İslami anlayıştan, dini şahsiyetlerden takdirle söz eder. *Meşhur Araplar* kitabında, gördüğümüz gibi, din âlimleri de vardı. *Coğrafya* kitabında İslamiyet'in Afrika'yı hukuk ve bilim bakımından bir arada tuttuğunu anlatır. Büyük Atlas dağlarındaki tek gözlü bir din adamının "iyi, bilge ve cömert bir adam" olduğunu, yerel anlaşmazlıkları çözerek "adaletiyle övgüyü hak ettiğini" belirtir. Kuran, hadis ve fıkıh âlimleri "çok zekidir" ve "büyük saygı" görürler. İslamiyet "bütün dünyayı" (*lo universo mundo*) kucaklayacak bir dindi, ancak bu din doğudaki Şiilerin

sapkınlığı ve ayrılıkçılığı yüzünden uzun süredir parçalanmakta ve harap olmakta, şimdi de İran'daki Şii Şah İsmail'in egemenliğinde zarar görmekteydi; en iyi uygulaması ise Mısır'daydı.[24]

Nil boyunca Müslümanlar dört Sünni mezhebinden birinin ibadet usullerini yerine getirmeyi seçebilirlerdi: Maliki, Hanefi, Hanbeli ve Şafii. İbadet usulleri farklı olsa da, diye Yuhanna el-Esad açıklıyordu, mezheplerin kurucuları ayrıntıları Kuran'daki "evrensel bilgiler"den almış, "din âlimlerinin başı" Eş'arî'nin yol göstericiliğinde ilerlemişlerdi. Dört mezhebin her birinde bir başkadı, altında başka kadılar ve danışmanlar çalışırdı. Memlukların tercih ettiği Şafii kadısı hepsinin başıydı, ama Müslümanlar kendi mezheplerine göre yargılanırlardı. Yuhanna el-Esad, dört mezhebin sıradan müminleri birbirlerine husumet beslemesinler diye harcanan çabaları özellikle onaylıyordu. Kahire'deki âlimler mezheplerin yorumlarını tartışabiliyorlardı, ama dört mezhep kurucuları hakkında kötü söz söylemelerine izin verilmiyordu. "İş inanca gelince, hepsi eşittir."[25]

Bu dört mezhebin birbiriyle ilişkileri biraz süslenip püslenmişti gerçi: 919/1513'te, Yuhanna el-Esad Kahire'den ayrıldığı sıralarda, Şafii başkadısının yardımcısı olan kadı, Hanefi kadısının yardımcısı olan bir kadının eşiyle zina halinde yakalanmıştı. İki mezhep arasında suçluların nasıl cezalandırılacağına dair çıkan şiddetli anlaşmazlık yüzünden, sabırsız Memluk sultanı hem dört başkadıyı hem de yardımcılarını değiştirivermişti. Yuhanna *Coğrafya*'yı yazdığı sırada Mısır'ın yeni Osmanlı hükümdarı, hepsinin başına kendi tercih ettikleri Hanefi mezhebinden bir başkadı atamaktaydı.[26]

Ama Yuhanna el-Esad Kahire'deki İslami uygulamanın geniş çapta simetrik olduğunu hatırlıyordu, Avrupalı okurlarına da bunu sunmuştu. Kendi memleketi Mağrip'te yalnızca Maliki mezhebinin müminleri eğitme ve yargılama izni olduğu hakkında ne düşünüyordu acaba? Oradaki fakihler diğer mezheplerin hukukunu biliyorlardı –el-Vezzan da medresede öğrenmiş olmalıydı bunları– ama 13. yüzyılda kurulan Merini hanedanından beri Fes'teki okullarda, mahkemelerde ve camilerde Maliki âdetleri ve yorumları egemendi.[27] Evrensel çerçevede hoşgörüyü öne çıkarması, acaba kısmen de olsa İtalya'da, önce Müslüman sonra Hıristiyan dönme olarak olumlu ya da olumsuz görüp geçirdiklerine duyduğu tepkinin bir sonucu muydu?

* * *

Yuhanna el-Esad *Maliki Mezhebine Göre Muhammed'in İnancı ve Şeriatı* adlı kitabında okurlarına İslam'ın öğretisi, şeriatı ve ibadet usulleri hakkında daha özlü bilgi vermeyi vaat etmişti; ne yazık ki bu yazma kayıptır. Ancak, *Meşhur Araplar* ile *Afrika'nın Coğrafyası*'nın sayfalarında İslami duyarlığı su yüzüne çıkar; bu kısmen kendini bir Müslüman olarak nasıl hatırladığıyla, kısmen de, vaftiz olduktan sonra bile hâlâ Müslüman oluşuyla ilintilidir.

Bütün bu kitapların yazarı genel olarak İslami ibadet ve âdâp hakkında öğüt almak için İslam'ın şeriatına ve ulemasına başvurmuştu; tercihi mutasavvıfların öğrettiği kendini bütün varlığıyla adayış ve bâtıni bilgi gerektiren vahdet-i vücut anlayışından yana olmamıştı. Daha önce gördüğümüz gibi, Büyük Atlaslar'da karşılaştığı münzevi dervişe saygı duymuştu; Allah'a bunca yakın olduğu için "kutsal"dı derviş, manevi gücünü de huzuru sağlamak için kullanıyordu. Fas'taki ılımlı mutasavvıfları da biliyordu mutlaka; fıkıh öğrenimi gören bu mutasavvıflardan biri, Zerruk, müritlerine "Önce hukukta uzmanlaşın, sonra da tasavvufta" demişti.

Ama Zerruk, ünlü Cezulî'nin müridi olan bazı 15. yüzyıl sonu mutasavvıflarının abartılı davranışlarını eleştiriyordu:

> Kadın olsun, erkek olsun, yürekleri boş, akılları kemale ermemiş bütün cahil ve kaba kişileri toplamaya başladılar. Kafayı tıraş edip yemekleri alelacele yutmakla, bir araya gelip zikir çekerek, sırayla homurdanıp çığlık atarak, sırtlarına örtü atıp boncuk takarak, kendilerini teşhir ederek, şunun bunun şeyhleri olduğunu, ondan başka şeyh bulunmadığını iddia ederek tövbe edilebileceğini ... kafalarına soktular ... bu kaba insanları Allah'a giden yolu ulemanın kapattığına inandırdılar ... âlimlerin ve öğrenmenin düşmanı oldular.[28]

Cezulî dervişlerinin Vattasilere isyan edişi hakkındaki siyasi düşünceleri bir yana, Yuhanna el-Esad Cezulî'nin ruhani üslubunu kaygı verici bulmuştu. "Fes'te mutasavvıf denen bazı insanlar vardır" diye açıklıyordu İtalyan okurları için. "Âlimleri ve şeyhleri, Mucammeto'nun şeriatının dışında bazı kurallara uyarlar ... Mucammeto'nun şeriatında yasaklanan bazı şeylere caizdir derler. Bazı din âlimleri onların fikirlerini geleneğe uygun bulur, bazıları ise hiç itibar etmez, ama halk onların ermiş olduğuna inanır."

Fes'teki dervişlerin aşırılıklarını anlattığı bölüm Zerruk'unki gibi başlar:

> Yüz yıl kadar önce, cahil ve eğitimsiz insanlar tarikata girdiler ve [dervişlerin] öğreti ve ilime ihtiyacı olmadığına, kutsal ruhun yüreği saf olanlara iyi niyet aracılığıyla doğru yolu gösterdiğine inandılar ... Hukuklarının gereksiz buyruklarını geride bırakıp ... caiz olanlardan zevk aldılar.[29]

Yuhanna el-Esad tasavvuf ehlinin "caiz" gördüğü faaliyetlerden birini –zikir– ayrıntılarıyla anlatır: "Çok güzel şarkılar, aşk ilahileri söylerler, hep birlikte raks ederler. Bazıları söylenen ilahilerin güftelerine uyarak ve sefih hislere kapılarak üstlerini başlarını yırtar ... Çoğu raks esnasında yere yığılır." İddialarına göre çığlık atıp üst baş yırtmalarının nedeni İlahi Aşk'tı. Ama Yuhanna el-Esad'a göre bütün bunların nedeni aşırı yemek yemekti: "Her biri üç kişiye yetecek kadar yer." (İbn Haldun da yemekte aşırılığın cinsellikte aşırılığa yol açtığını düşünüyordu.) Sonra, Fes'in namuslu sakinleri ile âlimlerinin bir düğüne davet ettiği tarikat şeyhi ile müritlerinin şehvet düşkünlüğünü tasvir eder.[30]

Bu davranışlar yazarımızı çok rahatsız etmiştir, çünkü daha önceki yüzyıllarda tarikatlarda ermişler, belagat ve eğitim sahipleri yer alırdı. Amcasının elçisi olarak yıllar önce Mağrip'in tarikat ermişleri hakkındaki bir kitabı Büyük Atlaslar'daki kabile reisine sunmamış mıydı? Şimdi de *Coğrafya*'da eski yüzyılların önde gelen mutasavvıfları ve tarikat kurucularından "çok değerli" kişiler olarak söz ediyordu; örneğin Haris bin Esad el-Muhasibî (9. yüzyıl başı) "çok güzel bir eser" yazmıştı. İbn Haldun *Mukaddime*'sinin pek çok sayfasını tasavvuf öğretisinin tasviri ve değerlendirilmesine ayırmıştı, ama Yuhanna el-Esad tasavvuf ehlini kısaca anlatırken yalnızca onların fakihlerle ilişkisine odaklanır. Adı bilinmeyen bir mutasavvıfın hikâyesini anlatır –belki de yalnızca genelgeçer bir ermiş hikâyesidir bu. Fakihler bu adamı ve müritlerini halifeye şikâyet ederler. Kadılar hepsini sapkınlıkla suçlayıp ölüme mahkûm edince, bu şeyh halifeden herkesin önünde kadılarla tartışma izni ister. Şeyh öyle güzel dua eder ve Kuran tefsirleri yapar ki halife ağlamaya başlar ve şeyhin tarikatına girer. Müritler serbest bırakılır, halife de şeyhin kurduğu ribatlarda yürütülen ruhani faaliyetleri destekler.[31]

Tarikat ehli ile fakihler arasında anlaşmayı sağlayan, "bütün ilimlerde çok büyük yeteneğe sahip" Gazalî idi (ö. 505/1111). Yuhanna el-Esad hem *Coğrafya*'da hem de *Meşhur Araplar*'da onun dramatik hikâyesini anlatır: Gazalî İranlı vezir Nizamülmülk'ün Bağdat'ta henüz kurduğu büyük medresede kendini bu işe vermiş yüzlerce öğrenciye fıkıh öğretmiş, sonra değişip hocalığı bırakmış, münzevi kisvesine bürünüp bir derviş gibi hacca gidip tetkiklerde bulunmuştu. Gazalî fıkıh, ilahiyat, felsefe, ibadet, maneviyat ve şiir hakkında sürekli kitap yazıyordu. Yuhanna el-Esad da gençliğinde onun "kusursuz Arapçayla" yazılmış şiirlerini ezberden okurdu. Gazalî'nin en güçlü kitapları, Aristoteles mantığının da yardımıyla, İslam şeriatı ve akli yaklaşım ile, sezgiye önem veren tasavvuf anlayışını bağdaştırdığı eserleriydi. Yuhanna el-Esad anlatısını güzel bir ziyafetin, belki de uydurma olan hikâyesiyle bitirir. Vezir Gazalî'nin bağdaşma konusundaki kitaplarını fıkıh ulemasının önünde okutur, âlimler hiçbir kusur bulamazlar. O zaman tarikat ehli ile fakihlerin katıldığı bir ziyafet verilir, hep beraber yemek yenir, barış konusunda bir vaaz verilir, "herkes tatmin olmuştur".[32]

Yuhanna el-Esad ayrıca Gazalî'nin büyük Eş'arî'nin (ö. 324/935) dini görüşlerini desteklediğini, hatta pekiştirdiğini gösterir. Her iki âlimin de en büyük başarısı Sünniliğe bağlı farklı mezheplerin arasındaki derin anlaşmazlıkları uzlaştırmak, sapkınlık derecesine varan aşırılıklar arasında bir orta yol bulmaktı. "O günlerde" diye yazar el-Esad *Meşhurlar*'da, "Müslümanlar arasında iman, tanrısallık anlayışı ve Kuran konularında muazzam bir anlaşmazlık vardı." Örneğin akılcı Mutezileler Kuran'ın insanlarca yaratılmış Allah kelamı olduğunu, dolayısıyla bu konuda akıl yürütülebileceğini öne sürüyorlardı; karşıtları ise tersine, Kuran'ın insanlarca yaratılmadığını, ebedi olduğunu, ancak harfi harfine ve inanç yoluyla anlaşılması gerektiğini iddia ediyorlardı. Eş'arî bu çatışmayı bizzat yaşamıştı; önce Mutezile yandaşıydı, sonra "onlardan ayrılıp uygun nedenler ve savlar ileri sürerek Kuran'ın ilahi olduğunu ilan etmişti".

Eş'arî Kelam'ın Allah'a ait, ebedi ve mükemmel olduğunu, insan tarafından yaratılmadığını, ama tarihte, insanın kelimelerinde ifade bulduğunu doğrulamıştı. Kuran'ın nasıl hem yaratılmış hem de yaratılmamış olabileceğine gelince, Eş'arî kendine özgü cevabı veriyordu: "Sorgulama, inan." Zıt fikirlerin böyle uzlaşmasından çok hoşlanıyordu Yuhanna el-Esad: Allah'ın sınırsız gücü nihai anlamda esrarengiz bir şeydi,

ama Kuran ve Sünnet yine de insan aklıyla araştırılıp yorumlanabilirdi. Yuhanna İtalya'daki masasında Eş'arî'yi yazarken, okulda okuduğu Eş'arî etkisindeki kitapları, ezberlediği şiir ve hikâyeleri hatırlamıştır (Resim 8).[33]

Yuhanna el-Esad insan bedeni hakkında da orta yolu tutturmayı tercih etmişti. Bir uçta "savın kuralı"nı izleyen çileciler vardı: Ramazan dışında da oruç tutuyor, yalnızca domuzu ve kurallara göre kesilmemiş eti yasaklayan helal anlayışının ötesinde, çoğu yiyeceği yemeyi reddediyorlardı. Yazarımıza göre Fas ormanları ile dağlarında yaşayan çileciler, insanla temastan kaçınıyor, sadece yabani bitki ile meyve yiyorlardı.[34]

Yüzyıllar önce İran'da "en değerli ve belagatli" Sühreverdî'nin açıkladığı üzere, orucu daha yüce amaçlar için kullananlar ise daha ilginçti. Yuhanna el-Esad'ın anlattığına göre –ne yazık ki Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrak*'indeki Eflatun ve Zerdüşt felsefesi karışımı "işrakilik"* düşüncesinin hakkını vermemişti– bu insanlar "perhizkârlık, nafile oruç ve hayır işleriyle" yüreklerini ve zihinlerini arındıracaklarına, mükemmelliğe giden yolda bir basamak daha yükseleceklerine inanıyorlardı. O zaman Allah bütün günahlarını bağışlayacak, onlar da gönüllerince davranabileceklerdi. Yuhanna el-Esad İtalyan okurlarına bazı kadılar ve din âlimlerinin bunu sapkınlık addettiklerini belirtir ama Sühreverdî'nin küfre düşmekle suçlanıp Halep kalesi zindanlarında öldüğünü eklemez.[35]

Bu kahramanca çilecilikle işi yoktur Yuhanna'nın. *Coğrafya*'sında pazarlarda satılan ve fırında kızartılan etlerden, özellikle koyun ve kuzu etinden, Afrika'nın çeşitli bölgelerinde verilen şölenlerden bol bol söz edilir. Fes pazarında satılan kızartma etlerin lezzetini ve rengini hatırlayınca ağzı sulanır; hele Tunus'ta irmikten yapılan o "harika ak ekmek"; Kahire pazarındaki, bazıları şekerle, bazıları ise balla yapılan, Avrupa'dakilerden çok farklı tatlılar...[36]

Ama aşırıya kaçmaktan da hiç hoşlanmaz, üstelik yalnızca Fes'teki tarikat sofralarındaki aşırılıklar da değildir söz konusu olan. Şeriat şarabı yasaklar, der *Coğrafya*'da. Gerçi bazı ortaçağ hekimleri anestezi için şifalı otlarla şarabı karıştırır, ama Malikilikte tedavi için bile yasaktır. Ne var ki, el-Vezzan'ın hocası Venşerisî'nin derlediği fetvalara göre,

* İşrak: ışıklandırma, aydınlatma. İşrakiye: Bilginin ancak sezgi, keşif ve esin yoluyla, Allah'ın kalbe ışık koymasıyla elde edilebileceğini kabul eden felsefe. (ç.n.)

Mağrip'te şarap satılmaktadır ve "şarap içen Müslüman" çoktur.[37] İtalya'daki şarap içen Hıristiyanlar için yazmakta olan Yuhanna'nın, şaraba dair farklı anıları vardır. Bir yandan Fes'in dış mahallelerinde şarap satan haneler vardır; fahişeler, zar atanlar ve sabahlara kadar dans edenlerle doludur bu evler. Çok fazla şarap içip çok fazla tavuk yiyen zenginler gut olur. Öte yandan, Fas Sultanlığı'ndaki şarap üretimi ve tüketiminden de söz eder. Rif dağlarındaki bir kasabada herkes şarap içmektedir –yasak olduğunu söyleyip gizli gizli içen fakihler dahil. Badis'te Akdeniz sularında gezen küçük teknelerde şarap içilir, şarkı söylenir. Taza'da Yahudilerin yaptığı, hem Müslümanların hem de Yahudilerin içtiği şarap "bölgenin en iyisi"dir. Sanki şarabın tadını bilir Yuhanna.[38]

Kuran bu dünyada şarabı yasaklar (2:219, 5:90–91), ama cennette su, süt, "içenlere zevk veren" kevser şarabı ve bal ırmakları akar (47:15, 56:18–19, 83:22–25). Dünyada içilen şarap insanların arasına nifak girmesine, Allah'ı unutmalarına neden olur, ama cennet bahçelerindeki şarap ölümsüzlük ziyafetinin bir parçasıdır. Yuhanna el-Esad Kuran'ın Latince çevirisini düzeltirken, bu semavi sıvının tasvirine "saf" kelimesini ekler.[39] Ehl-i tarikat arasında şarap, Allah'ın tecellisiyle vecde erme halini, Allah'la ona inananlar arasındaki aşkı simgeler; İbnü'l-Ferid'in *Hamriye*'si böyle bir şarap kasidesidir. Yuhanna el-Esad İbnü'l-Ferid'in alegorik şiirlerinin zarafetini ve olağanüstü güzelliğini yazar, üç yüz yıldır dergâhlarda okunduğunu söyler. İtalya'da yaşarken, Hıristiyan ayinlerinde şarabın merkezi rolünü gözlemledikçe, her gün şarabını yudumladıkça, en sevdiği vezinlerden biriyle yazılmış olan *Hamriye*'yi arada bir de olsa hatırlamış olmalıdır.[40]

Yuhanna el-Esad, bilgili bir fakihin İslami inancına tehdit olarak algılayacağı iki kültürel uygulamaya karşı da karışık duygular içindeydi: kehanetler ve mucizeler. İslam düşüncesinde, gerçek peygamberlik ile yüzlerce yıllık Arap kehanet geleneği arasında bir süreklilik vardır. Peygambere doğrudan Allah'tan vahiy indiğine ve vahiylerin daima doğru olduğuna inanılır. Allah, kelamını vahiy yoluyla Peygambere bildirmişti. Kâhinler ise en iyi durumda meleklerden yardım dileyebilirdi; bazen başvurdukları cinlerle ruhlara ya güvenilirdi ya da güvenilmez; en kötü durumda ise bu kâhinler ifritlerin yalan yanlış öğütlerini dinlerlerdi. Arrâflar (falcılar, müneccimler) ise bilgi elde etmek için doğadaki ya da gökteki biçimleri, hatta insan bedeninin biçimlerini incelerdi. Onlara

Allah'tan vahiy gelmesi söz konusu değildi, ya özel bir yetileri, yetenekleri vardı ya da kendi başlarına dolaplar çevirirlerdi. Söylediklerine güvenilmezdi. Eşi Ayşe'nin aktardığı bir hadise göre Peygamber şöyle demişti: "Kulak hırsızı şeytanlar meleklere hükmolunanları işitir ... bunu gizlice kâhine ulaştırırlar. O da o habere yüz yalan katarak söyler."

Ancak, belirli bir sınırı olduğu sürece, ne Kuran ne de Sünnet falcılığı hepten yasaklıyordu. Bu sınırları belirlemek zordu elbette; bir zamanlar Mesudî fakihler ve din âlimlerinin kehanet sanatının değeri konusunda anlaşamadıklarını söylemişti. "İnsan ruhunun bir özelliği de olayların sonucunu öğrenme arzusudur," demişti İbn Haldun, "bir de gelecekte ne olacağını bilmek ... yaşam mı ölüm mü, iyilik mi kötülük mü?" Bu arzuyu tatmin eden çeşitli falcı ve kâhinleri anlatmış, bazılarını "menfur" bulmuştu, bazılarının söylediklerinde ise "gerçek ile yalan" birbirine karışmış haldeydi. İnsan doğaüstü bir bilgiyi insani mekanizmalar aracılığıyla edinemezdi; Allah onlara uykularında ya da zikir sırasında fısıldardı bu bilgileri.[41]

Yuhanna el-Esad İtalya'dayken Kuzey Afrika falcılarını hatırladığında, İbn Haldun'la aynı tepkiyi göstermişti. Bazı falcılar, sözgelimi suya yağ damlatıp ifritlerin üşüşmesini aynadan seyreden, sonra da onlara soru sorup cevaplarını güya ifritin eli ya da gözünün hareketinden anlayanlar, gülünçtü. Bunlara yalnızca cahiller inanıp beyhude yere para verirlerdi. Bazı falcılar muzırdı. Örneğin Fes'teki kadın falcılar çeşitli renklerdeki –kırmızı, beyaz, siyah– ifritlerle özel bir ilişki kurduklarını iddia ederlerdi; özel kokular sürünüp bedenlerine girmesi için ifrit çağırır, ifritin sesini taklit ederek basit insanların saygıyla sordukları sorulara cevap verirler, o insancıklar da giderken kadınlara hediye bırakırlardı. Rivayete göre, kadın müşterileri tuzağa düşürüp şeytani cinsel zevklere sürüklüyorlardı.[42]

Ancak falcılık ilimle birleştirilince yazarımızın merakı uyanır, hatta saygı duymaya başlar. Harf ve kelime ilmini, yani "ilm-i huruf"u bilenler vardı. "Bâtıniler" gibi diye açıklamıştı, bunlar oruç tutar, belirli zamanlarda dua eder, tılsımlı harfler ve rakamlar yazılı muskalar takarlardı; bu muskalar sayesinde onlara "iyi ruhlar görünür, onlarla konuşup dünyanın her yerinde olup bitenleri haber verirler"di. Üstatları Bunî'nin (ö 622/1225) bazı kitaplarını Yuhanna el-Esad da okumuştu; hatta "Venedikli bir Yahudi" ona Bunî'nin Esmaü'l-Hüsna hakkındaki ünlü

metnini göstermişti.[43] Yazarımız zayiçeyi de takdir ediyordu; geleceği yalnızca Allah'ın bildiği inancına ters düşse de bu "harikulade" ve derin bir bilgi birikimi gerektiren falcılık ilmi, onda hayranlık uyandırmıştı.[44]

Keramete gelince, İbn Haldun'un da gözlemlediği gibi, İslam ilahiyatçıları bu konuda bazen ters düşebiliyorlardı. Keramet ya da mucize için ilahi bir güç gerekliydi, ama peygamber ya da ermişin de rolü yok muydu bunda? Afrika'yı dolaşırken halk inançlarına özellikle dikkat eden Yuhanna el-Esad soruna biraz farklı açıdan bakmıştı: Anlatılan kerametler gerçek miydi, yoksa sahte mi? Sahteyse, bu kadar saf oldukları için o halkı, bazen de yöneticilerini suçluyordu. Örneğin Tunus'ta, sokaklarda anadan doğma dolaşıp taş atan, haykıran meczupların ermiş olduğuna inanan yalnızca sıradan halk değildi, Tunus sultanı bunlardan birine küçük bir mescit yaptırmıştı.[45]

Kahire'de, Peygamberin kuzeninin soyundan gelen Hz. Nefise'nin türbesi keramet bekleyenlerin mekânıydı. Yuhanna el-Esad türbedeki gümüş şamdanları, ipek halıları, dünyanın dört bir köşesinden gelen ziyaretçileri görmüştü. Kahireli kadınlar türbeye doluşuyor, Nefise'nin naaşının keramet göstererek dertlerine deva olmasını bekliyorlardı. Tacirler Nefise'nin türbesine yüz sürmeden gemilerine ya da kervanlarına dönmezlerdi. Sunulan adaklar Peygamber soyundan gelen yoksullar ile türbedarlar arasında bölüşülürdü. Yuhanna el-Esad, Nefise'nin "faziletli ve iffetli" olduğunu kabul ediyordu, ama türbesinin kerametli olduğunu "avam ile türbedarlar uydurmuştu".[46]

Ama burada yine halk inançlarını bütünüyle lanetlemiyordu el-Esad, en azından birini onaylamıştı. Bir 12. yüzyıl Berberi ermişi olan Ebu Yeza, Orta Atlaslar'daki küçük Tağya kasabasında (bugünkü Mulay Buyezza) gömülüydü. Ermişin yakınlardaki ormanda kol gezen yırtıcı aslanları sakinleştirdiği söylenirdi; çoluk çocuk Fesliler her yıl akın akın türbesini ziyarete gelirdi. Babası Yuhanna'yı çocukken götürmüştü oraya, sonra da ermişin kerametlerini Tadilî'nin azizlere dair muteber tabâkatında okumuş, ciddiye almaya karar vermişti; en azından "[ermişin] aslanlara karşı kullandığı bir büyüsü ya da sırrı olabilirdi". Yolculukları sırasında iki kez aslanların saldırısına uğramış, parçalanmaktan zor kurtulmuş, bu yüzden de birkaç kez türbeyi ziyarete gitmişti; belki de yanında kendi oğlu vardı.[47]

* * *

Yuhanna el-Esad İslam mezhepleri ve ibadet biçimleri hakkında yazarken, bazen eleştirel olabiliyor, hatta bazen dudak büküyordu, ama onlara karşı şiddet kullanmayı asla önermemişti. En çok Şiilere karşı çıkıyor, onların Müslümanların birliğini "yıktıklarını", Şii İran şahının kendi mezhebini başkalarına "silah zoruyla" kabul ettirmeye çalıştığını söylüyordu. 920/1514'te Fes'e elçi gittiğinde, Sultan Selim'in Şah İsmail'e saldırmasını belki de alkışlamıştı, ama *Coğrafya*'da bunu belirtmez. Onun yerine, Şii imamlarının "sapkınlığını" *Müslüman İnancı ve Şeriatı* adlı başka bir kitapta anlatacağını yazar.[48]

İslamiyet içindeki çeşitli mezhep ve sapkınlıklar konusunda ilk yaptığı şey onları tanımlamak ve sınıflandırmak olmuştu. "Mucammeto'nun inancından belli başlı 72 cemaat çıkmıştır" diye yazar; Peygamber'in bir hadisinde verdiği 73 sayısını biraz yanlış alıntılamıştır. Sonra devam eder "ve hepsi selamete götürecek en iyi ve en doğru olanın kendisi olduğunu düşünür". Yüzyıllar boyu bazı Müslüman tarihçiler mezhepler ve bid'at yani yenilik getirenler konusunda yazdıklarını hadislerden alıntılara dayandırmışlardı. En önemlilerinden biri olan Şehristanî (ö. 548/1153) hadisin kalan kısmını da eklemişti: "Bu 73'ten yalnızca biri selamete götürecektir." Şehristanî devam eder:

> Her mezhebin görüşlerini, eserlerinde nasıl gördüysem öyle, iltimas geçmeden, peşin hükümlü olmadan, neyin doğru neyin yanlış, neyin gerçek neyin sahte olduğu hakkında fikir beyan etmeden verme mecburiyeti duyuyorum; ama aslında gerçeğin ipuçları ve yalanların kokusu, ilim ve irfanla uğraşanların dikkatinden kaçmayacaktır. Allah yardımını bizden esirgemesin.[49]

Şehristanî gerçekten de "sapkın" kelimesini arada sırada kullanmıştı, ama *El-Milel ve'n-Nihal* adlı eserini şiddet duygularıyla kaleme almamıştı. Yuhanna el-Esad 14. yüzyılda yaşamış ve modern çağın ansiklopedicileri gibi pek çok bilim alanında yazmış İbnü'l-Akfanî'nin benzer bir kitabını da tavsiye ediyordu.[50]

Şu halde, *Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı*'nı kaleme aldığı sırada Yuhanna el-Esad'ın cihat aşkıyla yanıp tutuşmadığını, bu tutumun da yeni bir şey olmadığını görebiliyoruz. Daha önce, Fes'teyken bile, "cihat" yükümlülüğünü en geniş kapsamıyla ve nihai amaç olarak benimsemişe benzemez.

Afrika'da, sultanlara hizmet ederken el-Vezzan cihadın çeşitli biçimleriyle karşılaşmıştı. En aşikâr olanı Fas'ın Atlas Okyanusu ve Akdeniz kıyılarındaki yerleşimlerini zaptetmekte olan Portekizli Hıristiyanlara açılan cihat idi. Bir Maliki tefsirinde şöyle deniyordu: "Düşmana, önce hepsini Müslüman olmaya çağırmadan saldırıya geçmek tercih edilmemelidir; tabii önce o saldırmamışsa." El-Vezzan'ın gençliğinde, Fes medreselerinden duyulan en güçlü cihat sesi mutasavvıf fakih ve şair Tazî'nindi (ö. 920/1514). Fes, Vattasilerin eline geçsin diye Muhammed eş-Şeyh'in Portekizlilerle 876/1471'de imzaladığı utanç verici barış antlaşması nedeniyle Tazî şöyle haykırmıştı:

> Ey Müminler, yüreklerinizdeki bu korkunç umursamazlık nedir? ... Farkında değil misiniz ki düşmanlarınız ... sizi ele geçirmek için her yolu deniyor? ... Müslüman kardeşlerinize karşı bölündünüz, Resullerin Efendisi'nin dini aşağılanıyor, müminler esir alınıyor, umursamıyorsunuz ... [Bu ülkenin halkı] zincire vurulacak ... Malları mülklerine el konulacak, kadınları ellerinden alınacak ... [kâfirler] onları dinlerinden edecek ... Ey Müslümanlar, kardeşlerinize karşı bu umursamazlık nedendir?

Mağrip'in "[Müslümanları] savaş safına sokacak adil bir lidere ihtiyacı" vardı. Tellal ilan etmişti: "Cennet [kınından çekilmiş] kılıçların gölgesindedir."[51]

Sultan Muhammed el-Burtugalî bu çağrıya uymuştu; daha önce gördüğümüz gibi el-Vezzan da onu desteklemiş, mücadelesinde ona hizmet etmişti. Ama el-Tazî'nin aklındaki "adil lider" gerçekçi Vattasilerinkinden çok daha kapsamlı bir ahlaki dönüşüm programına sahip biriydi. El-Vezzan'a göre Sadi ailesinden gelen şerif Muhammed el-Kaim tam da böyle bir karizmaya sahip olabilirdi. Peygamber soyundan gelen bu adam Portekizlilere karşı cihattan hiç vazgeçmediği için Cezulî ile tarikat şeyhlerinin sırate'l-müstakimlerini (doğru yol) izleyebilir, aynı zamanda kehanette oğullarına geçeceği söylenen bir hanedan yönetimini kurabilirdi. El-Vezzan diplomatlık günlerinde bu genç şerif ile Muhammed el-Burtugalî'nin Hıristiyanlara karşı cihat amacıyla kurduğu ittifakın pekişmesine yardım etmişti; ama hem kendisi hem de sultanı Sadilerin cihat anlayışındaki genişlemecilikten muhtemelen rahatsızlık duymuş olabilirler. 931/1525'te şerifin oğullarından biri Marakeş'i kasabanın aşiret reisinin elinden almış, Vattasi sultanı da Fas'ın güneyinde

Sadilerin hükümranlığını kabul etmek zorunda kalmıştı. Eğer Yuhanna el-Esad Roma'da bunu duymuşsa, kuşkularının doğrulandığını düşünmüştür herhalde.[52]

El-Esad cihadın farklı amaçlar için kullanıldığı başka olaylar da biliyordu; örneğin Mağrip ulemasından mutaassıp Megilî Sahra'daki ve ötesindeki Yahudilere karşı cihat ilan etmişti. Tlemsen, Tunus ve Fes müftüleri dahil bazı önemli Mağripli kadıların Megilî'yle aynı düşüncede olmadıklarını da bilmiş olmalıdır. Bu kişiler Tuvat vaha kasabalarındaki Yahudilerin kendi mahallelerinde mütevazı bir yaşam sürdürdüklerini söylüyorlardı; ayrıca sinagogları da yerinde durabilirdi, çünkü bu binalar zimmilerce, yani cizye ödeyen ve korunan Ehl-i Kitap tarafından satın alınan arazide yapılmıştı. Megilî, "böyle bir fetvanın ancak bir sahtekâr tarafından verilebileceğini" söylemiş, istediği hükmü çıkarana kadar başka âlimlerin düşüncesine başvurmuştu. Bu hükümde Yahudilerin küstahça davrandıkları, kıyafet gibi bazı kuralları ihlal ettikleri, sinagoglarını yasalara aykırı olarak "İslam topraklarında" kurdukları belirtilmişti. Bunun üzerine Megilî vaha sinagoglarına ve Yahudilere bir saldırı düzenlemiş, kesilen her Yahudi için ödül vereceğini söylemişti. Allahın resulüne hakaret teşkil eden binaları yakanlara Cennet, yıkımlara karşı çıkanlara Cehennem ateşi vaat ediliyordu. Kafiyeli nesirle yazılmış çağrısında, "Kalkın ve Yahudileri öldürün," diyordu, "Hz. Muhammed'i reddeden düşmanların en kötüsü onlar."

Kısa süre sonra Fes'teki fakihler Megilî'yi reddederek şehirden kovmuşlardı. El-Vezzan'ın daha sonraki hocası Venşerisî gibi bazı kadılar, Müslüman şehrinde inşa edilemeyeceği gerekçesiyle sinagogların yıkılmasını desteklemişlerdi ama sonuçta ortalığı kan gövde götürmesinden ve Megilî'nin kendisine karşı çıkanları, hatta Yahudilerle ticaret yapanları "kâfir" ilan etmesinden rahatsız olmuşlardı. Megilî'nin cihadın kapsamını genişletmesine karşı fakihler Kuran'dan âyetler gösterebilirlerdi; ayrıca Maliki metinlerine göre Müslümanlığı kabul etmeyen Ehl-i Kitab'a ancak haraç ödemezlerse savaş açılabilirdi. Dolayısıyla vaha Yahudilerine savaş açmak şeriatı ihlal etmek anlamına geliyordu.[53]

Peki, cihadın başka hedefleri var mıydı? İbn-i Rüşd yüzyıllar önce yazdığı fıkıh kitabında "Birden fazla tanrıya tapan herkesle mücadele edilmesi gerektiğinde âlimler hemfikirdir" diye yazmıştı; ama, diye devam etmişti, eğer din değiştirmeyi kabul etmezlerse, en azından Maliki mez-

hebi onlara cizye statüsü tanımaya razıydı. Bir Müslüman hükümdara saldırmadan önce onu kâfirlikle suçlamaya gelince, bu, Dârü's-Saâde'de eski bir hikâyeydi. Daha önce gördüğümüz gibi, Yahudilere saldırdıktan birkaç yıl sonra Megilî, Songay hükümdarı Askiya Muhammed'in putperestlikle İslamiyetin ibadet biçimlerini "karıştıran" ya da halkına böyle karıştırma izni veren Müslüman hükümdarlara saldırmasına cevaz vermişti. Ama burada da anlaşmazlık çıkmıştı. Ünlü Mısırlı âlim Suyutî, lanetlenen muskalar ve tılsımları "mekruh bir şey içermedikçe" mübah görüyordu. Bir Maliki ilmihaline göre, "kem göze ya da bunun gibi şeylere karşı insanın kendisini muskayla korumasında, koruyucu sözler sarf etmesinde" yanlış bir şey yoktu; "Kuran'dan âyetler yazılı muskalar boyna asılabilir"di.[54]

***

Yuhanna el-Esad İslam'ın aslına sadık uygulamalarından habersiz Müslüman cemaatlerini sert bir dille kınasa da, onların mücahitlere değil imam ve kadılara ihtiyacı olduğunu düşünüyordu.[55] Yahudi cemaatlerine gelince, *Coğrafya*'da hem iyi Yahudilerden söz eder, hem de kötü; ama atıfta bulundakları daima Afrika'dakiler ve kendi ilişki kurduğu gruplardakilerdir. Tüccar kervanlarında Yahudilerle birlikte yolculuğa çıkmıştı, karşılaştığı Yahudilerle sohbet etmişti. Atlas dağlarında gözlemlediği savaşçı Karayim Yahudilerine, zimmi şeriatına göre ata binmeleri kesinlikle yasak olmasına rağmen, hayranlık beslemişti. (Afrika'daki diğer Yahudi cemaatleri, hahamların otoritesine karşı çıktıkları ve Tevrat'ı kendilerine göre yorumladıkları için Karayimleri kâfir olarak görüyorlardı.) "Yahudiler Fes'te hakir görülür" der yazarımız, ayaklarına pabuç değil hasır terlik giymek zorunda olduklarını belirtir, ama Muhammed el-Burtugalî'nin Portekiz'den kaçan zengin Yahudileri sarayına kabul ettiğini de görmüştür, üstelik bunlardan biri 914/1508'de Portekiz kralına elçi gönderilmiştir. Yahudi sığınmacıların İspanya'dan frengi mi getirdiği düşünülüyordu? Granada'dan kaçan Müslümanlar da getirmişti bu hastalığı. Azemmur Yahudileri şehirlerini Portekizlilere teslim etmekle mi suçlanıyordu? Hemen yakınındaki Safi'de işbirlikçiler Müslüman'dı.[56]

Yuhanna el-Esad *Meşhur Arapların Hayatları* adlı kitabına *Bazı Meşhur Yahudiler* diye bir de ek koymuştu. İbn Meymûn ve şair İbrahim İbn Sehl dahil bu beş Yahudi, Arap tezkirelerinde âdet olduğu üzere

hekim ve filozoftu ve hepsinin de Kuzey Afrika'yla ya da Endülüs'le bir bağlantısı vardı.[57]

Yazarımızın *Meşhurlar* kitabı, son Merini sultanı Abdülhak'ın (ö. 869/1465) Yahudi veziri Harun ben Şem Tov ile biter. "Fes'in en önemli Yahudi ailelerinden olan" Harun müneccimdi, der Yuhanna el-Esad. Müslüman hükümdarlar geleceğe dair bir plan yapmadan önce genellikle müneccimlere danışırlardı. Çocukluğundan itibaren Müslüman bir vezirin tahakkümü altına giren Abdülhak sultanlığının tadını çıkaramamıştı. Harun sultana veziri öldürmesini öğütlemiş, Abdülhak da öğüde uymuş ve Yahudiyi vezir yapmıştı. Yuhanna el-Esad'ın açıklamasına göre, bunu öfkeyle, Fes halkı yerini bilsin diye yapmıştı sultan. Harun'un yönetimi altında altı yıl geçirdikten sonra, bir gün, sultan şehir dışındayken, "Fes halkı isyan edip Yahudileri öldürdüler. Bu iş sultanın çadırında duyulunca, komutanlar ve eşraf da sultana karşı ayaklanıp Harun'u öldürdüler". Askerleri de Abdülhak'ı terk etti, sultan katıra bindirilip Fes'e getirildi ve boğazı kesildi.[58]

Yuhanna el-Esad bu isyana yol açan iktidar mücadelelerinin ve huzursuzlukların ayrıntılarını vermez. Örneğin Abdülhak'a tahakküm eden bir dizi vezir Vattasilerdendi, el-Vezzan da amcasıyla birlikte Vattasilerin ardılları için elçilik yapmıştı. Ya da örneğin Fes şerifleri Abdülhakk'a hem kendilerinin hem de ailelerinin vergi muafiyetlerini kaldırdığı için kızgındı.[59] Burada yalnızca Yuhanna'nın kendine özgü tarafsızlık stratejisini vurguluyorum: yazarımız sultanın öldürülmesine açıkça karşı çıkmaz, o dönemde Fes Yahudilerine yapılan saldırıya karşı çıkan büyük mutasavvıf Zerruk'a da değinmez. Ama cinayetleri de onaylamaz.

Üstelik bir Yahudi vezirin katlini meşru bir sultana yapılan suikastla ilişkilendirmek şiddetin haklılığı hakkında da sorulara yol açabilir. Karşılaştırmak için, ayaklanma sırasında Mağrip'te yolculuk etmekte olan Mısırlı bir fakihin sözlerine bakalım: "Bu Yahudi Fes sultanlığında emir verme ve yasaklama hakkına sahip oldu ... Bu melun adam ayıbı, ahlaksızlığı, fesadı serbest bıraktı. Onun yüzünden Yahudilerin Fes Müslümanlarına tahakkümü arttı." Harun'un akrabalarından biri, vergi ödemeyi reddettiği için bir şerifin karısına hakaret edip saldırınca, Karaviyyin Camii'ndeki, zaten her cuma Yahudileri lanetleyen imam sokağa fırlayıp bağırmıştı: "Allah adına ayaklanmayanın ne şerefi vardır, ne de dini. Cihat! Cihat!"[60]

Megilî'nin 28 yıl sonra vahadaki Tuvat ile yakınlardaki Gurara şehirlerinde yaktığı ateşi Yuhanna el-Esad *Coğrafya*'da birkaç kelimeyle anlatır: "Tlemsenli bir vaiz [Gurara] bölgesi ile Tuvat'a gelerek Yahudilere karşı vaazlar vermeye başladı. Halk ayaklandı, Yahudileri yağmaladı, birçoğunu öldürdü, servetlerinin büyük kısmı vaize kaldı." Avrupalı okurlarını hiç aklından çıkarmayan Yuhanna onlara kendi gösterdikleri şiddeti hatırlatır: "Bu olay [Yahudilerin] İspanya ve Sicilya'dan kovulduğu yıl meydana geldi."[61]

Yuhanna el-Esad'ın Yahudilere karşı cihat konusunda, Fes gibi birçok şehirdeki fakihler tarafından paylaşılan çekinceleri, anlaşılan İtalya'da Eliya Levita ve Jacob Mantino'yla tanışması gibi olaylarla güçlenmişti. Birlikte hazırladıkları Arapça–İbranice–Latince sözlüğün hatimesinde Mantino'yu nasıl övdüğünü hatırlayalım: "öğretmen, becerikli hekim ... vefalı İsrailoğlu. Allah inayetini ondan esirgemesin." Arapçada "vefa" iltifattır, sözünü tutacağına, bir geleneği doğru biçimde ve sadakatle aktaracağına güvenilen kişi için kullanılır; nitekim Mantino İbn-i Rüşd edisyonlarında tam da bunu yapıyordu. Eminim ki Yuhanna el-Esad Mantino'nun *Meşhurlar* ile *Coğrafya*'nın okurları arasında olmasını isterdi; onun bu sayfaları bazen onayladığını, bazen de okuduklarına gücendiğini de pekâlâ hayalimizde canlandırabiliriz.

***

El-Vezzan, en ütopik ve en kapsamlı cihat idealinden, Âhir Zaman'a ilişkin olandan da haberliydi. Bu Âhir Zaman'da Allah'ın seçtiği bir cihangir gelecek, cihanşümul bir imparatorluk kuracak, "hidayete eren ve doğru yolu tutanın," yani Mehdi'nin gelişi için hazırlık yapacaktır. Peygamber soyundan gelen bu Mehdi tahrif olmuş dini yok edecek, doğruluğu ve katıksız İslam inancını bütün cihanda egemen kılacak, cihanşümul halifeliği kuracaktır. Kimileri her iki görevi –cihangir ve Mehdi– aynı kişinin üstlenebileceğine, kimileriyse çarmıhta ölmeyip Allah'ın kendi katına aldığı Hz. İsa'nın yeryüzüne inerek Mehdi'ye eşlik edeceğine inanır.[62]

El-Vezzan'ın gençlik yılları bu inancın olağanüstü önem kazandığı yıllardı; kehanetlerde Âhir Zaman'ın Hicri 10. yüzyılda başlayacağı söyleniyordu. Suyutî 898/1493'te Kahire'de, hem âlimlerin hem de sıradan halkın 900 yılı yaklaşırken heyecanla hadis değiş tokuşunda bulunduklarını söylüyordu; kendisinin "müceddid", yani her yüzyılın sonunda

dini yeniden canlandıracak büyük âlim olduğunu ileri sürmüştü. Ama Âhir Zaman'ın ancak 1450/2028'de başlayacağı kehanetinde de bulunmuştu. Daha önce ortaya çıkmasını bekleyenler içinse, işaretler katlanarak ortaya çıkmaktaydı: Konstantinopolis'in, yani ikinci Roma'nın 857/1453'te fethi, Müslümanların asıl Roma'yı da ele geçireceğinin habercisiydi; yirmi yıl sonra Granada'nın düşüşü Âhir Zaman'ın başka bir belirtisi kabul edildi. İlm-i huruf uzmanı âlim Bayezid-i Bistami (ö. 858/1454) kurtarıcının gelişi hakkında kehanetler içeren bir risale bırakmıştı. Din ıslahatçısı İbn Tûmart kurtarıcının adını çok önceden öngörmüştü: "Osmanlı soyundan "Selim", yani "doğru dürüst". Kuzeyden gelip Mısır'ı fethedecek olan oydu. Sonra Mehdi Roma'yı ele geçirecekti.[63]

El-Vezzan Kahire ve İstanbul'a gittiğinde, böyle kehanetler Sultan Selim'in Şah İsmail ve Memluklara karşı kazandığı zaferler ve Anadolu, Suriye ile Mısır'ı egemenliği altına almasıyla özdeşleştiriliyordu (Resim 20). El-Vezzan'ın Selim'i Reşid'deki hamamda gördüğü 923/1517'de, padişah Farsça bir metinde "Allah'ın yardım ettiği" ve "bir araya getirme piri" diye alkışlanmıştı; her yeri egemenliği altına alması hakkıydı Selim'in. Selim, zaferleri münasebetiyle gönderilen mektuplarda "Mehdi" ve "Cihan Fatihi" olarak selamlanıyordu.[64]

El-Vezzan bu Âhir Zaman heyecanına o zaman ne tepki vermişti? Esir düştüğünde, kendisini sorgulayan İtalyanlara "[sultanın] Suriye ve Mısır zaferlerini kutladığını" söylemişti.[65] Zaten Vattasi diplomasisi Hıristiyanlara karşı Osmanlıların desteğini elde etme çabasındaydı. Ama Kahire'de gördüğü yıkım ve yağmanın anısı onu huzursuz etmişe benziyor, bundan dolayı da –Mehdi ve cihangir anlatısında öngörüldüğü gibi– Selim'in bütün Kuzey Afrika'yı ele geçirmesi olasılığını hoş karşılaması mümkün değildi.

Elbette, el-Vezzan Roma'ya vardığında, Âhir Zaman kehanetleri ortalıkta kol geziyordu, ama bu kez ters yönde bir kutsal savaş söz konusuydu –yani Türklere ve Müslümanlara karşı. Popüler İtalyan *gazetta*'larında herhangi bir "canavarın" doğumu ya da sıra dışı bir gök olayı, tövbe edilip kilisenin arındırılması ihtiyacının ve inançsızlara karşı savaşın belirtisi sayılıyordu. 1519 imparatorluk seçimleri etrafında da alâmetler belirmişti; seçilecek hükümdarın "bütün dünyaya söz dinleteceği, kiliseyi ıslah edeceği ve yeni bir düzen kuracağı" söyleniyordu.

Hıristiyanlığı yeni kabul etmiş Yuhanna el-Esad'ın vaftiz babası Bernardino de Carvajal, Hıristiyanlar Granada'yı fethedeli beri Âhir Zaman vaazları vermekteydi; Egidio da Viterbo Türklerin "Mahşer Canavarı" olduğunu söyleyerek yenilgiye uğratılmaları, bütün insanların Papa X. Leo'nun yönetimi altında Hıristiyan olmaları için çağrıda bulunuyordu. (Daha sonra Egidio bu evrensel rolü Papa VII. Clemens'e biçecekti.) Yuhanna el-Esad Yahudilerin kıyamet günü heyecanını da Habur çölünden gelip kendine hükümdar diyen David'de görmüş olabilirdi. Egidio da Viterbo, David'i ciddiye alıp yaklaşan Altın Çağ'ın alâmeti olarak görmüştü; Yuhanna ise Jacob Mantino'dan bunun kuşkulu olduğunu duymuş olabilirdi.[66]

Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı'nı yazarken, Yuhanna el-Esad'ın cihadın Âhir Zaman ilmi açısından yorumu konusundaki çekinceleri pekişmişti. Mehdi'nin gelmek üzere olduğu inancına değinir yazarımız; böyle bir adam "Mucammeto'nun, geleceğini haber verdiği adil halife" olabilirdi.[67] Ama Mehdi gelecekte, kesin olmayan bir tarihte ortaya çıkacaktı. Yuhanna'ya göre sürekli geldi gelecek diye bekleyenler budalaydı. Fas'ın Atlas Okyanusu kıyısındaki Berberi kasabası Massa'nın dışındaki bir camiden "büyük bir ibadet" merkezi olarak söz eder, çünkü Mehdi'nin bu camiden çıkacağına inanılmaktadır. İbn Haldun da Mağrip'teki sahte mehdilerle alay ederken Massa'daki bu dergâhı (ribat) ve Mehdi'ye rastlarız diye dergâhı ziyarete gelenleri hatırlatmıştı. 14. yüzyıl başında bir din adamı onların bu inançlarını istismar ederek kendini mehdi ilan edip etrafına birçok Berberi mürit toplamış, ancak aşiret reisleri tarafından öldürülmüştü.[68] Yuhanna el-Esad yerel halkın safdilliğini iyice açığa çıkartmıştı: Hz. Yunus'un balinanın karnından Massa'da püskürtüldüğüne, ilahi güç sayesinde bu kutsal binanın yakınından geçen balinaların kıyıya vurduğuna inanılıyordu. (Caminin kirişlerinde balina kemiği kullanılmıştı.)[69]

Yuhanna el-Esad *Coğrafya*'da o dönemin dünya meselelerine kıyamet beklentisiyle bakmanın tehlikelerine doğrudan değinmemiş, geçmişteki iki sözümona "Mehdi"ye kuşku düşürerek, dolaylı bakmıştı bu konuya. Bu mehdilerin ikisi de Merini ve Vattasi hanedanlarının tarihsel belleğinde kuşkuyla karşılanmış önemli siyasi şahsiyetlerdi. Biri, Büyük Atlaslar'da doğmuş Muhammed bin Tûmart idi (ö. 524/1130). İbn Tûmart bilgi edinmek üzere çıktığı yolculuklardan Mağrip'e tevhitçi,

Murabıt ilahiyatçılarının Mücessime ve Müşebbihe anlayışları çerçevesinde atfettiği insansı niteliklerin hiçbirini taşımayan bir Allah fikriyle döndü. Gerçek şeriatın tek kaynağı Kuran, Hz. Muhammed ve sahabesiydi; Maliki bid'atları ve fıkıhta başvurulan gayrısahih kaynaklardan arındırılmalıydı şeriat. Dönemin ahlak anlayışına da karışmadan edememişti. Vaazlarında şarap içmeyi, Marakeş sokaklarında erkeklerin arasında örtüsüz gezen kadınları ve çalgıları lanetliyordu. İbn Tûmart çok geçmeden peygamber soyundan olduğunu ilan etti, müritlerinin onu bütün Müslümanların mehdisi olarak kabul etmelerini istedi. Büyük Atlaslar'daki siyasi–dini hareketin önderi olarak el-Mehdi kendi Masmuda aşiretinin üyelerini Allah'ın Hizbi ilan edip Murabıtlarla savaşmaya gönderdi. Ölümünden sonra yakın müritlerinden Abdülmümin mücadeleyi bitirip Muvahhidler hanedanının ilk halifesi oldu. Mehdi'nin adı cuma namazlarında okundu, yıllarca Muvahhid sikkelerini süsledi.[70]

Yuhanna el-Esad, el-Mehdi'nin öğretileri hakkında bir satır bile yazmaz. Tarih ve Müslümanlık hakkındaki kaybolan kitaplarında bunlardan ayrıca söz etmiş olabilir; eminim ki İbn Tûmart'ın Maliki hukukuna husumet beslemesini kınamıştı. *Coğrafya*'da el-Mehdi'yi basitçe bir Masuda Berberisi, bir imam ve sadık müritleri olan dağlı bir cengâver olarak tanımlar, peygamber soyundan olup olmadığına hiç değinmez. İbn Tûmart'ın aşiret geleneklerine dayanarak ilk Muvahhid halifesini seçmesi "Muhammed şeriatında yeni bir uygulama"dır; bu sözler, fakihlerin kötü gözle baktığı "bid'at", yani zararlı yeniliği ima etmektedir.

Büyük Atlaslar'da, Mehdi'nin merkezi ve türbesinin bulunduğu yer olan Tinmel kentini anlatırken Yuhanna el-Esad İbn Tûmart'ın iddialarını açıkça reddeder. Cami güzeldir ama şehir sakinleri İbn Tûmart'ın öğretisini çok iyi bildiklerini zannederek yollarına çıkan her yabancıyla hararetle tartışırlar, diye yazar; öğretileri "küfre düşmüş ve habis"tir. Burada, Yuhanna el-Esad'ın aklında hiç kuşkusuz İbn Tûmart'ın "imam-ı mutlak"lık iddiası vardı; İbn Haldun'un da değindiği gibi, onun Mehdi olduğunu belirten bu ifadeye Şiiliğin ve aykırılığın kokusu sinmişti.[71]

Yuhanna el-Esad'ın tasvir ettiği diğer Mehdi cengaver Ubeydullah Said idi (ö. 322/934). Ubeydullah Şiiliğin zahir ve batın âlemlerini birlikte kabul eden İsmaili kolundandı. Adlarını yedinci imam olamadan ölen İsmail'den almışlardı; neredeyse iki yüzyıldır mezhep İsmail'in soyun-

dan gelen gizli imamlardan birinin ortaya çıkıp mehdi–halife olduğunu ilan etmesini bekliyordu. Ubeydullah Hz. Muhammed'in kızı Fatma'nın soyundan geldiğini belirterek Mehdi olduğunu iddia etmişti. Suriye'den Mağrip'e gitmiş, orada kendi mezhebinden, Kutama Berberilerini başarıyla kendi inancına çeken, Sünni hükümdarların topraklarını ele geçiren birine katılmıştı. Mehdi olduğunu ilan eden Ubeydullah hareketin başına geçmiş, Tunus'taki yeni Mehdiye kasabasını merkez alarak Şii öğretilerinin egemen olduğu, Maliki mezhebinin yasaklandığı bir sultanlık kurmuştu. Öldüğü sırada Fatımiler batı Mağrip'i denetim altına almayı başaramamışlardı, ancak ardılları Mısır'ı fethedecekti.[72]

Yazarımız Mehdiye kalesini anlatırken Ubeydullah'a "münafık halife" der ve daha önce başkalarının da yaptığı gibi soyunu sopunu sorgular.[73] Ubeydullah Tunus'taki Kayrevan'a hacı kisvesinde gelmişti, diye yazar. Halkı Hz. Muhammed'in soyundan geldiğine inandırmıştı. Saygınlık kazanmak için kendini "Mehdi, doğru yoldaki Halife" ilan etmiş, halk da valiye isyan edip Ubeydullah'ı hükümdar yapmıştı. Yuhanna el-Esad'ın anlatımı onun "doğru yolda" olmadığına işaret eder. Sicilmase beyi Mehdi'yi zindana atmışsa da, halifeliğinin kabul edilmesinde ona yardım eden (ilk başta İsmaili tarikatını başarıya ulaştıran) cengâver tarafından kurtarılmıştır. Ne var ki Kayrevan'a varıp tehlikeyi atlatan Mehdi, ona bunca yardım eden kişiyi öldürtmüştü. Mehdi "habis" bir adamdı, yönetimi de "zalimce ve adil olmaktan uzak"tı.[74]

Yuhanna el-Esad'ın mehdilerden kuşkulanması *Coğrafya*'da Büyük İskender hakkındaki şaşırtıcı sözlerinin de açıklaması olabilir: "Mucammeto'nun Kuran'daki şeytanın karıştırdığı bir sözüne göre Büyük İskender hem peygamber hem de kraldı."[75] Hıristiyan ve Musevilerde olduğu gibi, İslam geleneğinde de İskender önemli bir şahsiyettir. Müslümanlara göre İskender İslam'ın yolunu hazırlayan bir cihan fatihiydi. Bazı âlimlere ve halk inanışına göre o "Zülkarneyn" idi, yani "iki boynuzlu" ya da Kehf suresindeki (18:83–101) "iki zaman sahibi". Zülkarneyn, Allah'ın takdiriyle yola çıkarak en batıdaki ve en doğudaki halkları görmüş, sonra "neredeyse hiçbir sözü anlamayan" bir halk bulmuştu. Bu insanlar, kendilerini Yecüc ve Mecüc kavimlerinden koruması için ona yalvardılar. Zülkarneyn iki dağın arasına demir ve bakırdan bir duvar çekti; bu duvar kıyamet günü gelene kadar onları koruyacak, sonra sûra üfürülecek ve kâfirlerin önüne cehennem dikilecekti.[76]

Müslüman coğrafyacılar bu duvar ya da seddin Asya'nın merkezinde olduğunu söylüyorlardı. Ulema ise bunu şeriat için kullanılmış bir mecaz olarak yorumlamıştı. Her durumda, Zülkarneyn kıyamet güçlerine karşı korumasız insan toplumlarına koruma sağlıyordu. Dolayısıyla, İskender'i Zülkarneyn olarak tanımlayanlar için kadim Yunanlıların bu hükümdarı yalnızca Cihan Fatihi değil, belki bir peygamber ve hiç kuşkusuz Kıyamet günündeki Mahşer sahnesinin Mehdi ya da dünyaya geri inen İsa gibi merkezi şahsiyetlerinden biri olarak görülebilirdi.[77]

Bundan sonraki bölümlerden birinde İskender'in gücü ve rolleri konusunda ulema arasında çıkan tartışmaları üzerinde durulacaktır, ama burada bir noktayı vurgulamama izin verin: Yuhanna el-Esad'ın kuşkularını Âhir Zaman'daki cihat hakkındaki çekinceleri körüklemiş ve bu kuşkular İtalya'da görüp duyduklarıyla pekişmişti. Kutsal Roma imparatoru seçildikten sonra V. Karl'a ikinci Şarlman denmiş, cihanşümul Hıristiyanlık kehanetini gerçekleştirmesi istenmişti; o da "kâfirlerin üzerine yürümeye", günün birinde Kudüs'teki kutsal kabri yeniden ele geçirmeye söz vermişti. Mısır'ı fetheden Sultan Selim'e İskenderiyeli Fatih denmiş, cihanşümul İslam kehanetini gerçekleştirmesi istenmişti. Venedik elçisinin raporuna göre, Selim 924/1518'de Büyük İskender'in hayatını okuyor, onun izinden gitmeyi umuyordu.[78] Bütün bunların nasıl bir sona kavuşacağını kim bilebilirdi?

Yuhanna el-Esad Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki ve Müslümanların kendi içlerindeki savaşları anlatırken cihat ruhuyla yazmasa da, Muvahhidlerin 12. yüzyıldaki halifesi Ebu Yusuf Yakub el-Mansur'un Endülüs'ten Kuzey Afrika'ya kadar uzanan imparatorluğunun "gücü ve ihtişamından" ve oğlu en-Nâsır'ın bütün bu toprakları Hıristiyanlara kaptırmasından söz ederken, sesinde özlem dolu bir tını vardır. Ama yanlışlara, doğrulara değinmez. Gördüğümüz gibi, Mağrip'te Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki savaşları anlatırken de görece tarafsızdır. Bu savaşları basit birer askeri–siyasi olay gibi anlatır. Hedef aldığı okur kitlesini memnun etmek istiyorsa dini yorumda bulunmak ihtiyatsızlık olacaktır. Ancak bu mücadeleler sırasında taraf tuttuğu kesindir, cihat kurallarının saldırıya karşı savunmayı onayladığını biliyordu. Hem babası hem de kendisi Müslümanların bir gün Granada'yı tekrar ele geçirmesini umut etmişti mutlaka. Bu tutum, yumuşak biçimde de olsa, hem İspanya'ya karşı savaşan Granadalı bir komutanın "yiğitliği-

ni" överken, hem de 818/1415'te Portekizlilerin Septe'yi ele geçirdiği haberine rağmen saz ve raks eşliğindeki şöleni bırakıp da şehrin imdadına koşmayan Merini sultanı Ebu Said Osman'ı "günahkârlıkla" suçlarken ortaya çıkıyordu.[79]

Ancak, Yuhanna el-Esad dinin yol açtığı şiddet ve yıkımdan söz ederken ağıt yakar gibidir. İster Hıristiyan Kartaca'nın Araplarca fethinden, Haricilerin İslamiyet adına halifeye isyan edişinden, çöken Muvahhidler ile yükselen Meriniler arasındaki mücadelelerden söz ediyor olsun, ister Portekizlilerin Fas kıyılarındaki şehirleri ele geçirmesinden, binaların, surların ve evlerin yıkıma, halkın katliama uğrayışını pişmanlıkla anlatır. Yolculuklarından hatırladığı harabeler, ıssızlaşmış kasaba ve şehirler ona yitip gidenleri, hüzünlü anıları ve gözyaşlarını çağrıştırır.[80]

Putkırıcılık üzerinde durduğu tek pasajda Yuhanna el-Esad düşüncelerini bir bağlama oturtur. Fatihlerin hepsi de kültürü silip geçerler. Çok eskiden Berberi dilinde yazılmış bir kitabeden ve Berberistan'ı ele geçirdiklerinde Romalıların kitabeyi kazıyışından şöyle söz eder:

> Düşmanları Romalılar şimdi onların efendileriydi. Binalara işlenmiş yazıları ve önemli olayları sildiler, geleceğe onlarınkinden başka anı kalmasın diye yerine kendi yazılarını koydular. Gotlar aynı şeyi Romalılara, Araplar da İranlıların binalarına yaptılar. Türkler de Hıristiyanların anıtlarına aynı şeyi yapıyor, kiliselerdeki tasvirleri yok ediyorlar. Şimdi de bir papanın kendine muazzam bir anıt bina yaptırmak için binlerce duka altını harcadığını, bitiremeden de öldüğünü görüyoruz. Bir sonraki papa az bir maliyetle bitirecek o binayı, çoğunu yaptırmış olan selefinin armasını ve diğer bütün işaretlerini kazıtacak.[81]

Roma'da 932/1526'da kitabını yazarken, bir zamanlar el-Hasan bin Muhammed el-Vezzan diye bilinen Yuhanna el-Esad'ı dertlendiren konu, savaşta muzaffer olanların yenilenlerin anısını silmesi değil, savaşın yol açtığı kayıplardı.

* * *

Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası ile *Meşhur Arapların Hayatları*, Yuhanna el-Esad'ın Müslüman geçmişi ve bugünü hakkında bize bir fikir verir, ama Hıristiyanlığından söz etmez. Hıristiyanlığın Afrika'daki ilk mezheplerinden olan Ariusçular için "Roma Hıristiyanlarının ibadet ve tarikatlarına uymazlar" der, ama öğretileri hakkında hiçbir açıkla-

mada bulunmaz. İlginç bir suskunluktur bu: Ariusçuların inancına göre İsa yaratılan ölümsüzlerin en yücesidir, ama ilahi bir varlık değildir. Bu görüş kilisenin İznik Konsili'nde kararlaştırılan ilkelerinden çok, Müslümanlığa daha yakındır. Yuhanna *Meşhurlar* kitabına 9. yüzyıl Nasturi Hıristiyan hekim ve Bağdat'ta Memun'un muteber Yunanca çevirmeni Yuhanna ibn Mesaveyh ile başlar, ama İsa'nın insan ve tanrı olarak ikili özünü kabul eden Nasturi öğretisi hakkında yorumda bulunmaz. Bunun yerine Memun'un hoşgörüsünü vurgular: Halifeye Aristoteles'in çevirisini neden bir Hıristiyan'a emanet ettiği sorulduğunda, cevabı şöyle olmuştu: "Eğer ona canımı ve ruhumu taşıyan bedenimin denetimini emanet ediyorsam, başkalarına ait, ne onun ne de bizim inancımızla ilgili olan kelimeleri neden emanet etmeyecekmişim ki?" Yuhanna el-Esad da İskenderiye'deki birçok Yakubi Hıristiyan'a değinir, ama İsa'nın tek ve ilahi bir özü olduğuna dair, yüzyıllardır Suriye'deki kardeşleriyle paylaştıkları inançlarına dair tek kelime etmez. Mısır kasabalarındaki Yakubi manastırlarını da yalnızca bütün yabancılara gösterdikleri konukseverlik ve yoksul Hıristiyanlara verdikleri sadakalar dolayısıyla över.[82]

Yuhanna el-Esad Hıristiyanların belirli bir duasından yalnızca bir kez söz eder: Nübye Krallığı'nda satılan bir zehir öyle güçlüdür ki, adamı "bir Pater Noster (Rabbin Duası) okuyuncaya kadar" öldürüverir. (Ramusio metnin basılı versiyonunda bu sözleri "bir çeyrek saatte" diye değiştirir.) *İsa'nın Son Yemeği*'nden, yalnızca bu yemeğin yendiğine inanılan altın ve mücevher kaplı masayı Müslümanların ele geçirişi dolayısıyla söz eder; bu hazine Kuzey Afrika'dan gelen ordular İspanya'daki Vizigot Krallığı'nı fethedene kadar Toledo katedralindeydi. Bazı Hıristiyan âdetlerine de yalnızca Fes'te hâlâ geçerli halk âdetlerinin kaynağı olduğuna inanırsa değinir; Vaftizci Yahya gününde ateş yakılması ve İsa'nın doğumuyla bağlantılı olarak Jülyen takviminin ilk gününde çocukların maske takıp şarkı söyleyerek yiyecek istemesi böyle âdetlerdendi.[83]

Yuhanna el-Esad, Aziz Augustinus'u Ariusçuların arasına sokmuş gibidir: "Berberistan'daki Hıristiyanlar Roma Hıristiyanlarının ibadet biçimlerini ve tarikatlarını değil, Ariusçu inancını benimserler. Bunlardan biri de Aziz Augustinus'tur." Augustinus tarikatının eski yöneticisinin vaftiz oğlu olarak Yuhanna el-Esad, Augustinus'un ruhani yolculuğunda dualist Manici yılları, Roma Hıristiyanlığını kabul edişini, Maniciler, Pelagiusçular ve Donatusçulara karşı yazdığı risaleleri ve piskopos ola-

rak aldığı önlemleri nasıl oluyor da bilmiyordu? Augustinus *İtiraflar*'da Ariusçu sapkınlığına karşı çıkmış, 430'da ölmeden önce Afrika'daki Roma eyaletlerini ele geçirmekte olan Got paralı askerlerin ve Vandalların Ariusçu inancına karşı Teslis'i savunmuştu: "Oğul, Baba'nın doğasından vücuda gelmiştir." Yuhanna el-Esad'ın hamisi Alberto Pio bu polemiklerden haberdardı ve Erasmus'la Teslis hakkında tartışırken kullanmıştı; Carpi prensi hizmetkârına Hippo piskoposunun Ariusçu olduğu gibi bir izlenim vermezdi asla.[84]

Karıştırmış mıydı, yoksa oyun mu yapıyordu yazarımız? Belki de Roma eyaletlerinin fethedilişinden sonra azizin Afrika'da yeniden benimsenmesini istiyordu. İslamiyet açısından Teslis karşıtı bir Augustinus, Teslisçi azizden daha iyiydi. Üstelik el-Vezzan'ın gençliğinde öğrenmiş olması gereken bir efsaneye göre, Augustinus Fas'ta doğmuştu. Bazılarına göre Sus'taki Tagaust'ta doğmuştu (Augustinus'un asıl doğduğu yer olan uzak Tagaste'ye benziyor bu yerleşimin adı). Bazıları ise daha kuzeyde, Dukkala bölgesinde doğduğunu söylüyordu. Bu nedenle Azemmur'u ele geçiren Portekizliler 920/1514'te Kral I. Manuel'den bir camiyi Aziz Augustinus manastırına çevirmesini istemişlerdi, zira şehir halkı Augustinus'un "bu topraklarda doğduğuna" inanıyor, onun hakkında "gizemli" hikâyeler anlatıyordu. Bazıları da Marakeş'te doğduğunu söylüyordu. Hatta şaşırtıcı bir geleneğe göre Augustinus büyük bir tasavvuf ermişi olan Ebu'l-Abbas Sabtî idi; yoksulların yardımcısı bu münzevi hoca, Muvahhidler zamanında yıllar boyu birçok kişiyi yanına, Marakeş'e çekmişti. Ölümünden sonra birçok kişiyi, Hıristiyan korsanların esir aldıklarını bile koruduğu söylentisi çıkmıştı. Hıristiyanlar ve Yahudiler, dinlerini değiştirmeksizin ona yakarırlardı. El-Vezzan onun Marakeş'teki türbesini ziyaret etmişti.[85]

Bence Yuhanna el-Esad, karmaşık çağrışımlar yoluyla İslamiyet ile Hıristiyanlığın arasındaki uçurumda bir köprü vazifesi görecek Ariusçu bir Augustinus yaratmıştı. Afrika hakkındaki kitabının hemen hemen hiçbir Avrupalı okuru bu bağlantıyı kuramayacaktı; gelecekte, metnin gözden geçirilmiş halini okuyacak olan Müslümanlar ise kurabilirdi.

Yuhanna el-Esad'ın kaleminden çıkan en anlamlı dini metinler, Aziz Pavlus'un Mektupları'nın Arapça çevrimyazısına koyduğu önsöz ve sonsöz bölümleridir. Metinde, vaftiz oluşundan bir yıl sonra kendini anadilinde ifade ederek, Arapçanın ritmini taşıyan, kafiyeli nesir biçiminde

(seci) bir dizi niyazda bulunmuştu. İki istisna dışında doktriner kelimeler kullanmamış, dini duyarlığın sınırlarını teğet geçmişti. Şöyle başlar: "Rauf ve Rahim olan Allah adıyla, bunlar Allah'ın oğlu İsa Mesih'in resulü aziz havari Pavlus'un mektuplarıdır, hayır duaları bizimle olsun. Amin." Metni şöyle bitirir:

> Allah'a hamdolsun, Pavlus'un Mektupları burada bitiyor. Bu mektuplar en şanlı, en kudretli, en yüce, en haşmetli, en soylu prens, yiğit komutan ve efendi, Kont Alberto di Carpi'nin kütüphanesi için istinsah edilmiştir, Allah gücünü ve şerefini daim eylesin! Şanı yüce Allah'ın hakir hadîmi, adı zikredilen haşmetmeabın hizmetkârı Yuhanna el-Esad el-Gırnatî el-Fasî –Allah onu kendi ruhunun habasetinden korusun ve bugününü dününden iyi eylesin– bunu kendi fani eliyle, Allah'ın koruduğu Roma şehri içindeki Campo Marzio'da, Arap takvimine göre 927 yılının Sefer ayının 24'üne denk gelen, Tanrı'nın İsa'da vücut bulduğu âna göre düzenlenen Hıristiyan takvimine göre Ocak 1521'in son günü olan perşembe günü yazdı. Ezelden ebede Allah'a hamdolsun. Allah okuyanı, yazanı, onun için yazılanı, açıp bakanı, duyanı, öğreneni esirgesin. Allah adına yalvarırım ki, yazanın yüreği aydınlansın diye, tövbe etsin diye, bu dünyada Allah'ı hoşnut edecek yolu tutsun diye ve öldükten sonra Cennet'in yüce katlarında azizlerin yanına çıksın diye dua edin.[86]

Bazı cümleler İslami niyazlarda standarttır, ama Hıristiyan dualarına da rahatça aktarılabilir. "Rauf ve Rahim Allah" Allah'ın en önemli isimlerinden ikisini içerir ve İbn Hevkal, İbn Cübeyr, İdrisî ve İbn Battuta'nın coğrafya ve seyahat kitaplarının başında kullandığı Besmele'nin biraz değiştirilmiş biçimidir.[87] "Allah'ın hakir hadîmi" ve "Allah onu ruhunun habasetinden korusun ve bugününü dününden daha iyi eylesin", Hasan bin Muhammed el-Vezzan'ın Fes'ten edindiği ifadelerdir; Castel Sant'Angelo'daki ilk mahpusluk aylarında Vatikan yazmalarına kendi adıyla birlikte eklemişti bunları.[88] İslamiyette de, Hıristiyanlıkta da azizler vardır, ama "Cennet'in yüce katları" daha Hıristiyanca bir imgedir; İslamiyette Cennet bahçeye benzetilir.

İslamiyet–Hıristiyanlık sınırında yer almayan iki kelime var. Biri "Tanrı'nın İsa'da vücut bulması"dır. Allah'ın bir insanda vücut bulması, İslamiyette kabul edilemez bir kavramdır, Allah'ın birliğiyle doğmadığı ve doğurulmadığı tartışılmaz bile. "Allah'ın oğlu İsa Mesih" ibaresindeki "oğul" da öyledir. İslamiyette İsa'nın sıfatlarından biri "Mesih"tir,

"Peygamber" ve "Allah'ın Resulü" de öyle. Kuran'da İsa'dan "Kelimetullah" ve "Ruhullah" diye söz edilir (4:171). Ama İsa "Allah'ın oğlu" olamaz. O, Meryem'in oğludur.[89]

Demek ki burada Yuhanna el-Esad saf Hıristiyan öğretisine bağlı olduğunun açık işaretini veriyor, ama tek işaret budur ve daha sonraki yazılarında tekrarlanmaz. Hıristiyanlık konusundaki bu suskunluğunu nasıl açıklayacağız? Giovanni Leone birkaç yıl boyunca Katolik ayinlerine katılmıştı herhalde; yüzünü mihraptaki İsa'ya çeviriyor, Paskalya'dan önceki Büyük Perhiz'e katılıyor, bir rahibe günah çıkartıyor, yılda en az iki kez komünyon ekmeğini yiyip şarabını içiyordu. Artık açıkça abdest almıyor, yüzünü kıbleye dönüp beş vakit namaz kılmıyor, Ramazan'da oruç tutmuyor, Kurban Bayramında kurban kesmiyor, zekât vermiyordu. Her gün beş vakit çınlayan ezan sesini değil, gün boyunca çalınan çanların sesini duyuyordu. Fes'teki Ebu İnaniye Camii'nin sütunları ile duvarlarını süsleyen hatları ve geometrik desenleri değil (Resim 16, 24), Raffaello'nun kısa süre önce Aziz Augustinus Kilisesi'nde yaptığı Yeşua Peygamber fresklerini ve Augustinus'un Berberi anası Monica'nın mermer mezarı gibi dini resim ve heykelleri seyrediyordu.[90] Din derslerini papanın yakın çevresindeki kişilerden almıştı. En azından dört İncil'i, Aziz Pavlus'un Mektupları'nı, Teslis hakkındaki, Nasturi, Maruni ve Yakubi Hıristiyanlar hakkındaki Arapça yazmaları incelemiş, Hıristiyan âlimlerle sohbet etmişti.

Yuhanna el-Esad'ın manevi durumu İspanya'da baskılar yüzünden din değiştirmek zorunda kalmış ama içten içe eski inançlarına bağlı kalan, hatta gizli gizli eskisi gibi ibadet eden Müslüman Arapların ya da Yahudilerin durumuna benziyordu muhtemelen. (Granada'daki Katolik engizisyoncuların 1560'ta dediği gibi, "İspanya'daki bütün Araplar gizli Müslümanlardır".) Bu bakış açısını benimsersek, Hasan bin Muhammed el-Vezzan'ın İtalya'da geçirdiği yıllardaki Hıristiyanlığını hapisten kaçmak için büründüğü bir kisve olarak görebiliriz.[91] Gerçekten de, hem Sünniler hem de Şiilerde "takiyye"ye, yani insanın baskı altında bir önlem olarak inancını ve ibadetini gizlemesine izin verilir. Kuran'da belirtildiği gibi (16:106)

> Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah'ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah'tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır.[92]

El-Vezzan'ın Mağrip'inde, Oran'da bir fakih 910/1504 tarihinde verdiği fetvada, din değiştirmeye zorlanan Granada Müslümanlarının takiyye yapmasına izin vermişti. Önemli olan yüreklerinde İslam'a sadık olmalarıdır demişti. Mekke'ye dönüp bir Müslüman gibi ibadet edeceklerine Hıristiyan mihraplarında dua etmeye zorlanıyorlarsa, içlerinden İslam'a yöneltiklerinde duaları kabul olunurdu. Eğer Hz. Muhammed'e küfretmeleri emrediliyorsa, içlerinden şeytana küfretmeye niyet ederlerse, onun adını Hıristiyanlar gibi telaffuz edebilirlerdi. Eğer İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu söylemeye mecbur tutuluyorlarsa, zihinlerinden kelimeleri uygun şekilde değiştirerek, örneğin içlerinden "İsa, Allah'a ibadet eden Meryem'in oğludur" diyerek bunu yapabilirlerdi. Şarap içip domuz eti yemeleri gerekiyorsa, bedenlerinin bu yiyip içmeden yarar sağlamayacağına niyet ettikleri ve domuz etinin mekruh olduğuna inanmaya devam ettikleri takdirde bunu yapabilirlerdi. Bu arada, basit şekliyle de olsa Müslümanca ibadetlerini gizlice sürdürmenin bir yolunu bulmalıydılar. Hıristiyanlığa dönmüş Granadalı Müslümanlar fetvayı benimsediler. Zaten Osmanlı padişahına da bir şiir gönderip din değiştirmeye zorlandıklarını haber vermişler, "ama Hz. Muhammed'in dinine sadık olarak Haç'ın hükümranlarına içimizden niyet ederek karşı geldik" demişlerdi. Bir yüzyıl sonra tarihçi el-Mekkarî şöyle diyecekti: "Böyle Müslümanlar Endülüs'te hâlâ vardı, görünüşte Hıristiyan idiler, ama yüreklerinde değil."[93]

Takiyye, kahramanımızın din değiştirme hikâyesinin bir kısmını açıklar; Hıristiyanca göndermelerinin kısıtlı ve çekingence olmasının sebebi de bu olabilir. "Mucametto vebası" kelimelerini yazmasını da açıklayabilir; bu tek ibare, vaftiz babası ve efendisi Kardinal Egidio'nun kaygılarını giderebilir, üstelik peygamberin adı acayip, yanlış bir şekilde kullanıldığından takiyye olarak da kabul edilebilirdi. Eğer Afrika'ya dönüp Müslüman kadılardan af dileyebilirse, "İsa'da vücut bulan Allah" ve "Allah'ın oğlu" gibi deyişleri de takiyyeye bağlayabilirdi.

Takiyye, Yuhanna el-Esad'ın İtalya'daki davranışları ve zihniyet yapısı için çok basit bir model oluşturur: dıştan sahte Hıristiyanca davranışlar, içten samimi bir Müslüman. Ama bu katıksız ikilik İtalya'da yazdıklarında neden İslam kültürünü ve Müslüman kişilikleri açıkça takdir ettiğini ya da Büyük İskender'e atfedilen peygamber rolüne neden aniden gereksiz sertlikte bir dille karşı çıktığını ("Mucametto'nun Ku-

ran'daki şeytanın karıştırdığı sözü") anlamamıza yardım etmiyor. Peki, baskı–takiyye tek sorunsa, neden Darü'l-Harb'den bir an önce kaçmamıştı? 1520 yılının başında, zindandan çıktığında, özellikle de Papa X. Leo'nun ertesi yılın sonunda ölümünden sonra onu İtalya'da tutan neydi? Kuzey Afrika'ya yelken açan bir gemiye gizlice binmenin bir yolunu bulamaz mıydı?

Yuhanna el-Esad'ın kuş hikâyesinde hem karada hem suda yaşayan yaratık, çıkarına göre her yıl kimlik değiştirir. *Makamat*'ın gezgin şairleri kisvelerini, rollerini, oyunlarını değiştirip dururlar, her serüvenin sonunda gezgin anlatıcıya kim olduklarını açıklar, bir sonraki serüvende yeni bir kisveye bürünüp başka bir yere giderler. Yuhanna el-Esad'ın, bu kurnaz ve garip kuşun, takiyyeden başka oyunları da vardı.

7. Bölüm

Merak ve İlişkiler

Yuhanna el-Esad'ın Roma'daki hayatı neden cazip bulduğunu kendimize soralım. Hıristiyanlığın hangi özellikleri en azından bir süre için ona çekici gelmiş, merakını çelmişti acaba? Tanıştığı insanlar, girdiği çevreler, kurduğu dostluklar, belki mahrem ilişkiler, Rönesans İtalyası'nda gördükleri, en azından bir süre için ona neler kazandırmış olabilirdi? Darü'l-İslam ve Afrika dışındaki insanlara dair, aslında kendisine dair neler keşfetmek istemişti?

Hasan bin Muhammed el-Vezzan el-Fasî'yi 1519'da, ona Hıristiyan dinini öğreten Paride Grassi'nin sorularına cevap verirken dinleyelim. Piskopos, sorguya çektiği "kâfirin" İslamiyette çok çeşitli mezhepler oluşu, özellikle de "İslam şeriatındaki karmaşıklık" nedeniyle sıkıntı duyduğunu belirtmişti. "Hıristiyan şeriatındaki bazı başlıkları kavrayınca birbirleriyle son derece uyum içinde olduklarını gördü ve hepsini iyice öğrenmek istedi." Bazı konularda hâlâ kuşku içinde, diye devam ediyordu Grassi, ama "âlimlerimizden ders aldıktan sonra" nihayet "inancımızın akideleri hakkında sorguya çekildi ve hepsine inandığı yanıtını verdi".[1]

Yuhanna el-Esad'ın farklılık ve karışıklık konusundaki sıkıntıları daha sonra *Coğrafya*'da belirttiği, İslam'ın bölünmüşlüğü, özellikle de Şii "sapkınlığı"nın "yıkıcı" ayrılıkçılığı hakkındaki düşünceleriyle uyumludur. 1519'da Castel Sant'Angelo'da hapisken bu Maliki fakih Roma Katolik şeriatının yapısını merak etmiş, bu inancı çekici bulmuş olabilirdi. Ona Hıristiyanlığı öğretenlerden duymuş olabileceği gibi, kilise kanunu Gratianus'un *Decretum*'undan itibaren birkaç temel metinden oluşmuştu; yorumcular bu metinler arasında uyum sağlamak ya da bunları uzlaştırmak üzere çalışmışlardı. Sınırlarını korumayı tercih eden dört Sünni mezhebine zıtlık oluşturması bakımından, bu durum el-Vezzan'a ilginç gelmiş olabilirdi.

Bir de papalık vardı. Vatikan kütüphanecisi mahpusa Teslis hakkında Arapça bir yazmanın yanı sıra Juan de Torquemada'nın yazdığı *Papanın Gücü Üzerine* adlı kitabın basılı bir edisyonunu da getirmişti. Bu cilt el-Vezzan'ın Latincesini muhakkak ki aşıyordu; belki de Sant'Angelo kalesi komutanı Tornabuoni kitabı incelemesine yardım etmişti. Torquemada papalığın kilise konseyleri ile diğer rakip yargı mercileri üzerindeki mutlak gücü hakkında sert iddialarda bulunmuştu.[2] El-Vezzan'ın Roma Katolik kilisesinin merkezileşmiş yapısının getirdiği avantajları İslam dünyasındaki zayıf ve rekabet halindeki halifelerle karşılaştırışını gözümüzde canlandırabiliriz. Endülüs'teki Nasri sultanlarının iddiaları, Granada'nın yeniden Hıristiyanların eline geçmesiyle uçup gitmişti. Memluk egemenliğindeki Mısır'da, sembolik Abbasi halifeliği Osmanlıların ülkeyi fethiyle sona ermişti. El-Vezzan, 923/1517 yazının başında son Abbasi halifesinin zorla İstanbul'a götürülüşünü görmüş olabilir.[3]

Birkaç yıl sonra Yuhanna el-Esad *Coğrafya*'da hüzünlü bir dille halifelerin "göçtüğünü" söylemekle yetinmiştir.[4] 1526'ya kadar cihanşümul bir İslamiyet idealini hatırlayıp durmuş, Kahire'de Sünni mezheplerinin saygın bir tartışma içinde oldukları gibi yine idealize bir imge yaratmıştı. Ama o sıralarda Martin Luther'in Almanya'yı ve Roma Katolik Kilisesi'ni altüst ettiğini de görüyordu herhalde. 1519'da ise Castel Sant'Angelo'da hapisken, kilise içindeki bu "karışıklığın" henüz farkında olmayabilir. Ama bir hukukçu olarak, üzerinde uzlaşılmış bir dini yasalar bütünü ve merkezileşmiş bir din kurumu üzerinde düşünmüş olabilir.

Hıristiyan inancının şeriatına Grassi'ye söylediği gibi gerçekten yürekten inanıyor muydu acaba? Yuhanna el-Esad'ın bütün yazdıkları, Teslis ve Tanrı'nın İsa'da vücut bulması doktrinini kabul ettiğini söylerken gerçeği gizlediğine işaret eder. Ama Grassi, karşısındaki dönmenin iştahını kabartmak için başka bir şeyi, kilise törenlerini sunmuş olabilir ki Grassi bu konuda uzmandı. Yuhanna el-Esad *Coğrafya*'da geçmişindeki törenlerin en ince ayrıntılarını bile hatırlar: Kuran'ı hatmetmiş mektep çocukları için yapılan törenler, sünnet düğünleri, düğünler, cenazeler; elçi gittiği saraylardaki merasimler... Karaviyyin Ulu Camii'ndeki binbir kandil anılarında şıkır şıkırdı; caminin sadece ana sahınında 150 tunç avize vardı, her birine beş yüz kandile yetecek kadar yağ konurdu.[5] Belki de Katolik ayinleri Yuhanna el-Esad'a tehlikeli ama heyecan verici bir gösteri gibi görünmüştü.

Coğrafyacı Mukaddesî'nin anlattıklarıyla bir karşılaştırma yapalım. Mukaddesî, "bir sınıflandırma yapabilmek için" seyahatleri boyunca karşılaştığı halkların düşüncelerini, âdetlerini, dillerini, masallarını ve "görünüşlerini" tanımaya çalışmıştı. Batı İran'da, Basra Körfezi'nin hemen kuzeyindeki Sus şehrine geldiğinde yerel giysiler edinip camiye gitmişti:

> Bir yolunu bulup bir tasavvuf sohbetine katıldım. Yanlarına gittiğimde benim de bir derviş olduğumdan kuşku duymadılar ve bana hoş geldin deyip yanlarına oturttular, sorgu suale başladılar. Bir adam gönderip yemek getirttiler, ama o zamana kadar bu tarikatla bir teşrikimesaim olmadığından yemedim. Neden çekindiğimi, niye onlarla birlikte davranmadığımı merak ettiler. Keşke bu tarikatın muhibbi olsaydım, dedim, o zaman ibadet tarzlarını bilir, hakikatlerine vakıf olurdum. Ama kendi kendime, "İşte sana fırsat, burada kimse seni tanımıyor" dedim. Bunun üzerine onlara açıldım, yüzümdeki çekingenlik maskesini çıkarıp attım. Böylece bazen onlarla sohbet ettim, bazen onlarla naralar attım, bazen de onlara şiir okudum. Hücrelerine giderdim onlarla, sohbet halkalarına katılırdım. Derken, Allahın yardımıyla bana güvenmeye başladılar; şehir halkı da güvendi, hatta bu kadarına hiç niyetlenmemiştim. Ün kazandım orada, ziyaretçilerim oldu; kılık kıyafet ve keseler getirdiler, aldım getirdiklerini, hemen parasını ödedim, çünkü zengindim; belimde [sarılı kuşağımda] çok param vardı. Her gün bir meclise katıldım –ne meclisti ama!–hatta neredeyse onlardan olduğumu düşünüyorlardı. Böylece insanlar üstümü başımı [hayırdua almak için] sıvazlamaya başladılar, benden söz ederken, "Bu adamdan *fakir*liğe daha layığını hiç mi hiç görmedik" dediler. Sonunda, sırlarını, haklarında bilmek istediklerimi öğrenince, gecenin ıssızlığında kaçtım. Sabah olduğunda iyice uzaklaşmıştım onlardan.[6]

Mukaddesî'nin yaptıkları İslam'ın sınırları içindeydi, inancını değiştirmemişti sonuçta. Ama "Allah'ı memnun etmek için Müslümanlara karşı dürüst olmak" yönündeki niyete ters düşüyordu kesinlikle.[7] Basit bir takiyye olarak da yorumlanamaz, çünkü Mukaddesî merakını tatmin edip tecrübesini artırırken kendini tarikat davranış ve duygularına kaptırmıştı.

Sınırları epeyce ihlal eden yeni Hıristiyan'ımız da bu duygular içindeydi herhalde. Hasan bin Muhammed el-Vezzan'dan Yuhanna el-Esad'a dönüşünce, bir zamanlar Fes ve Tunus'ta o ne idüğü belirsiz zayiçeye bakmayı çok istemesi gibi, artık bir zaman için Hıristiyan'mış gibi davranabilirdi. Yine bir süre için hayranlık verici, kozmopolit bir ilim

dünyasının parçası olabilir, Avrupa'daki kudretli ve zengin çevreleri kısa bir süre de olsa gözlemleyebilirdi. Afrika'da edindiği benzer tecrübelerden kesinlikle zevk almış, *Coğrafya*'da kendisini Fes sultanının sarayına devamlı girip çıkan biri olarak hevesle sunmuştu. Fas'ın güneyinde, Sadi şerifinin maiyetine buyur edilmemiş miydi? Tlemsen ve Tunus sultanlarının huzuruna kabul edilen, onların gözüne giren, Gao'da Songay sarayına, Kahire'de Memluk sarayına ziyarette bulunan o değil miydi?

O zaman Yuhanna el-Esad'ın İtalya'da kimlerle tanıştığını bir düşünün. Hizmetine girdiği efendileri: X. Leo, Kardinal Egidio da Viterbo, Carpi Prensi Alberto Pio. Hizmet etmiş olabileceği önemli şahsiyetler: Vatikan kütüphanecisi Girolamo Aleandro, papalık nazırı Giulio de' Medici –ki kardinaldi, sonra papa oldu. Birkaç kelimeyle de olsa onunla konuşmuş olan, ilgi alanlarını ve faaliyetlerini bildiği İtalyan hümanistleri: Angelo Colocci, Paolo Giovio, Pierio Valeriano. Yabancı ya da yarı yabancı bilginler ki en kolay ve en dostça ilişkilerini onlarla kurmuştu: Maruni Hıristiyan Elias bar Abraham, Yahudi Eliya Levita ve Jacob Mantino. Bu ayrıcalıklı çevrelerde Latince, Arapça, Süryanice, İbranice, Yidiş, İtalyanca ve İspanyolca gibi birçok dilin konuşulduğunu duymuştu: Kelimelerin, ibarelerin, fikirlerin ve belirli konuların çevirisi hiç bitmeyen bir uğraştı bu çevrelerde.

Elbette, Yahudiler ile Müslüman bu çevrelere Hıristiyan hami ve efendilerinin getirdiği koşullar dahilinde girebilmişlerdi; Yahudilik ve Müslümanlık konusundaki araştırmalarını ancak Hıristiyanca bir amaç çerçevesinde yapabilirlerdi. Bunun kanıtları durmadan Yuhanna el-Esad'ın karşısına çıkıyordu: İslamiyete karşı Haçlı seferi çağrıları ve İslamiyetin lanetlenmesi; Hıristiyan altın çağı hayalleri... Yine de, meraklı gözleri ile kulakları Roma'da ve İtalya'daki yolculuklarında neler görüp duyuyordu neler. Kuzey Afrika'da henüz otoritesini kanıtlamamış olan fakih, İtalya'da herkesin peşinden koştuğu bir âlim, sonunda da uzman bir yazar olmuştu. Burada öne çıkmıştı o. İktidar Hıristiyan ellerde olsa da, 1520'lerde bu çok dilli dünyada Hıristiyan olmayan gündemlere hâlâ yer vardı.

Eliya Levita bu konuda bize bir fikir verir: Kardinal Egidio'nun konağının bir köşeciğinde karısı ve çocuklarıyla (herhalde kaşrut kurallarına uyarak) yaşıyor, Hıristiyan efendisini "Süleyman gibi bilge ... bilgili ve Tanrı'yı arayan, adillerin adili" gibi İncil'den alınma deyişlerle övüyordu. Dinini değiştirmeye zorlanmadığından, işi Yuhanna

el-Esad'ınkinden daha kolaydı; ama 1496'da Venedik'teyken Yahudiler sarı külah giymeye mecbur tutulmuşlar, 1509'da Padua'dayken de bütün Yahudi evleri yağmalanmış, her şeyini kaybetmişti.[8]

Levita ayrıca Yahudi hahamların da gazabına uğramıştı; hahamlar 147. Mezmur'un 20. bâbını hatırlatmışlardı ona ("Onlar O'nun kurallarını bilmezler") ve "Yahudi olmayan birine Şeriat'ı [Tevrat'ı] öğrettiğim için kederlendiler". Aslında hem Yahudiler hem de Yahudi olmayanlar için yazıyordu Levita ve yazdıklarını her ikisinin de okumasından memnundu.

> Evet, *goyim*'e hocalık yaptım. Tanrı'ya şükür ki Yahudi'yim ve Efendime hürmet ediyorum. Günaha girmedim, çünkü hikmet sahipleri yalnızca Yahudi olmayanlara Şeriat'ın anlamını aktarmayı ve ... onlarla bâtıni öğretileri içeren konular hakkında konuşmayı yasaklıyor ... Yahudi olmayanlara bir şey öğretenin günah işleyeceği hükmüne varmıyorlar. Hatta hikmet sahipleri Yahudi olmayanlara Nuh'un emirlerinin öğretilmesine izin veriyor. Bu da beni doğruluyor. Yahudi olmayanlar önce İbrani dilini öğrenmezlerse, [Tanrı'nın insanoğluna aktarılmak üzere Nuh'a emrettiği] yedi kuralı nasıl anlarlar?

Böylece o, Eliya ben Aşer, başkalarına öğreterek Yahudilik kurallarının bilinmesine hizmet etmiş oluyordu. Öğrencileri, Yahudi olmasalar da, "İsrailoğullarına ellerinden geldiği kadar nazik davranan iyi ve dürüst insanlar"dı; "*goyim*'in dilimizi bilmesi bizim yararımızadır" diyordu Eliya.[9]

Yuhanna el-Esad'ın da kuşkusuz öğretmek konusunda benzer umutları vardı. Dinini değiştirdiği için suçluluk hissetmiş, İtalya'daki yaşamında çelişkili duygulara kapılmış da olsa, arkasında bıraktığı yazmalarda Müslüman toplumlar ve tarihleri, Arap âlimleri ve Arap şiiri hakkında bilgiler vermiş, Hıristiyan Avrupa'da yaygın klişelerden çok farklı bir İslamiyet manzarası sunmuştu. Egidio da Viterbo'nun Kuran'a düştüğü notlar sayesinde, İtalya'da hemen hiç anlaşılamayan İslam'ın kutsal kitabı daha berrak hale gelmişti. Yazdıkları sayesinde Hıristiyanların Müslümanlara karşı daha "nazik" davranacağını beklemiyordu muhtemelen, ama daha mantıklı diplomatik ilişkilerin kurulmasına yardım edeceğini ummuş olabilirdi.

* * *

Yuhanna el-Esad İtalya'nın bazı yönlerini de mahrem ilişkiler aracılığıyla keşfetmiş olabilirdi. Erotizm, kültürlerarası ilişkilerin kurulmasını sağlayan ünlü bir mecradır.

Daha önce ileri sürdüğüm gibi, Yuhanna el-Esad, Fes'te evlenmiş olmalıydı. Hapisten çıkıp da din değiştirdiğinde Müslüman şeriatına göre bu evlilik ya hükümsüz hale gelmişti ya da büyük tehlike içindeydi. Fıkıh ilmini iyi bildiğine göre, bunu da bilmiş olmalıydı. Maliki mezhebine göre, "eşlerden biri din değiştirirse evlilik akdi düşer, bir görüşe göre ise hukuken feshedilmiş addedilir". Din değiştirmiş kahramanımız eğer günün birinde bu fesih hükmünü takiyye yaptığını ileri sürerek geçersiz kılacağını umut etmişse bile, aşması gereken bir engel daha vardı. Bir kadının kocası ortadan kaybolursa, kadın yetkililere haber verirdi; belirli bir süre içerisinde –farklı kadılara göre bu süre iki yıl ile dört yıl arasında değişiyordu– adamdan haber çıkmazsa kocanın öldüğüne kanaat getirilir ve evlilik feshedilir, kadın isterse yeniden evlenebilirdi.[10] 928/1522 tarihinde Yuhanna el-Esad esir düşeli beri dört yıl geçmiş oluyordu; ailesinin onun nerede olduğunu bildiğinden emin olamazdı. Kaçmaya çalışmak için iyi bir yıldı, zira Papa VI. Hadrianus'un ağırbaşlı yeni sarayında Medici'nin maiyetinde olanlar pek de hoş karşılanmıyordu. Ama o İtalya'da kaldı.

Bu sıra dışı durum Yuhanna el-Esad'ın evliliğinden neden hiç mi hiç söz etmeyişini anlamamıza yardımcı olur. Elbette, Arap coğrafya kitaplarında ve seyahatnamelerinde böyle bir konudan söz edilmesi beklenemezdi. Sözgelimi İbn Cübeyr ve Mukaddesî eşleri hakkında hiç laf etmemişlerdi, İbn Battuta ise ancak yolculuk esnasında nikâh kıydığında durumu belirtmişti. Ancak Arap otobiyografilerinde zaman zaman eşlerin sözü geçerdi, eh, Yuhanna el-Esad'ın *Coğrafya*'sında da otobiyografik dokunuşlar yok değildi.[11] Yuhanna el-Esad babası, amcası ve diğer erkek akrabalarını yazmıştı, ama Fes'te kalmış bir eşin sözü geçerse İtalya'daki Hıristiyan okurlarının karşısında yüzü kızarır, hayali Müslüman okurlarının da öfkesini çekerdi. Esir düşmesini ve din değiştirmesini atladığı gibi, karısını da atlayıvermişti.

Ne var ki Yuhanna el-Esad kadınlar ve erotizm konusundaki tutumu hakkında birçok ipucu bırakmıştır. Yolculukları sırasında erkekler gibi kadınlarla da sohbet etmişse bile bize hiç aktarmaz, ama gözlemlerde bulunur ve hikâyeler anlatır. Hatta Kuzey Afrika evliliklerinden

iki sahne vardır yazdıkları arasında. Biri hoştur; Tlemsen ve Tunus'un güneyindeki çöllerde gezen ve geniş, dayalı döşeli çadırlarında misafir edildiği zengin Arap göçebe kocalardan dinlemiştir. Bir yabancı olarak kadınların gözlerini ancak peçelerinin ardından görebiliyordu, ama kocalarına göre eşleri yüzlerini, göğüslerini ve omuzdan parmak uçlarına kadar kollarını boyuyorlardı. Şairlere göre güzeldi bu manzara, arzu uyandırıyordu. İkincisini ise uygunsuz bulmuştu; evliliği yıkardı böyle şeyler: Kahire'de kadınlar kocalarını tuttukları gibi kadıya götürüyorlar ve gecede yalnızca bir kez cinsel ilişki kurdukları için şikâyet ediyorlardı. Boşanmaların artmasına neden oluyordu bu.[12]

Yuhanna el-Esad kadınların yaptığı işleri kültür farklılıkları ve benzerliklerine işaret etmek için kullanıyordu. Haha bölgesinde kadınların tahıl öğüttüklerini görmüştü; Heskura bölgesinde köleleriyle birlikte tarlalara gidiyorlardı; Büyük Atlaslar'ın bazı bölgelerinde kuyudan su çekip ormandan odun topluyorlardı; Rif dağlarında keçi güderlerdi. Hemen her yerde çoğu Siyahi olan köle kadınlar görmüştü: Fes'te hamam natırları; Timbuktu sokaklarında yüzleri açık ayak işleri peşinden koşanlar; sultan saraylarında hizmetçiler. Tihit vahasında roller değişmişti: kadınlar öğrenim görüyor, kız ve erkek çocuklara 12 yaşına gelip de okulu bırakıp babalarının yanında çalışmaya başlayana kadar öğretmenlik yapıyorlardı.[13]

İki farklı meslekten kadınlar hakkında sık sık yorumlarda bulunmuştu. Birinciler Mağrip dokuma tezgâhlarında çalışan, özellikle de kaliteli dokumalar üreten kadınlardı. Bazı yerlerde kadınlar yünü eğirip öyle güzel dokuyorlardı ki ipek gibi görünüyordu. Tunus'ta incecik keten iplikleri eğiren kadınlara bir göz atabilmişti; iplikler iyice gerilsin diye iğlerini pencereden aşağı sarkıtıyorlardı. Kadınlar Fes pazarında keten ipliği satıyordu.[14]

İkinci meslek fahişelikti. Kuran'da (24:33) lanetlenmişti fahişelik, ama Hz. Muhammed'in karısı Ayşe, Mısırlı kadınların "ahlaksızlığına" karşı sesini yükselttiği günlerden beri iyice yaygınlaşmıştı. Yuhanna el-Esad fahişelerin bütün Afrika'da, Biladü's-Sudan'da, vahalarda, Nil kıyısındaki şehirlerde, Tunus'ta, Fes'te icra-i sanat eylediklerini söyler. Kendi şehrinde bu işin yapıldığı yerleri tasvir eder: hanlarda; buraları haraca bağlamış devlet memurlarının denetimi altındaki genelevlerde; Fes'in dışında, katırcılar ve kabadayılarla dolu, şarap, fuhuş ve kumarın

kol gezdiği, "cüret ve insana zarar veren zevk ü sefanın" egemen olduğu bir mahallede. Draa Vadisi civarındaki çöllük bölgede fahişelerin yanına epeyce yaklaştığını itiraf eder; bu sayede "kadınlar güzel ve ... hoştu, çoğu fahişeydi [*meretrice*]" diyebilmişti.[15]

Yuhanna el-Esad zengin giysiler içindeki bazı cariyeleri de görebilmişti; bu yetenekli şarkıcı ve raksçılar sultanın sarayında ve zengin konaklarında yaşıyordu –ve Arap aşk hikâyelerinin olmazsa olmaz figürleriydi (Resim 19). Özellikle de Tunus'ta, Hafsi sarayında, Sultan Muhammed ibnü'l-Hasan'ın arzulu kulaklarına neler fısıldıyorlardı neler... Kahire'de zamanın en ünlü şarkıcılarının adlarını duymuş olmalıydı: Tatlı Hifa, Hatice, Bedriye binti Cürey'e.[16]

Ama en fazla dikkatini çeken, kadınların görünüşleri, kıyafetleri ve fahişe olmasalar bile cinsel bakımdan ulaşılabilir olmalarıydı. Başka Arap gezginler ve coğrafyacılar da bundan söz etmişti. Sözgelimi İbn Battuta Yemen'deki bir şehirde yaşayan kadınların güzelliğini ve zarafetini ballandıra ballandıra anlatmıştı. Bekrî tecrübelerine dayanarak değil de okuyup duyduklarından, Akdeniz kıyısındaki Badis şehrinde yaşayan Berberi Gomara halkına misafir olan erkeklere ev sahiplerinin geceleyin bir dul ya da evli olmayan bir kadın akrabalarını ikram ettiklerini iddia ediyordu.[17]

Yuhanna el-Esad gördüğü kadınlara dair ayrıntı da verir: Büyük Atlaslar'da yer alan Berberi şehri Ayt Attab'da kadınların "teni bembeyazdı, gümüş takılar takıp hanım hanımcık etrafta dolaşırlardı; saçlarını yağlıyorlardı ve hepsinin gözü kapkaraydı". Yazarımız tombul kadınları tercih eder gibidir; birçok kez bu özelliği güzellikle birleştirir. Haha'da bir şehirde kadınlar "bembeyaz, tombul, çok kibar ve tatlı, çok güzel mahlûklardı". Fas'ın köylerinde ve dağlık bölgelerinde olduğu gibi burada da böyle bir değerlendirme yapabiliyordu, çünkü kadınlar genelde yüzlerini örtmüyorlardı. Berberi kadınlarının "doğal beyazlığı" hoşuna gitmişti, ayrıca Atlaslar'ın güneyinde ve Sahra'da karşılaştığı melez kadınları da "çok güzel ve zarif" buluyordu.[18]

Belli başlı şehirlerde yaşayan kadınların örtünme biçimlerini özellikle anlatır. Fes'te olduğu gibi Tunus'ta da kadınlar gözleri hariç yüzlerini örtüyorlardı, süründükleri nefis kokular yanlarından geçen erkekleri mest ediyordu. Meknes'te iyi ailelere mensup kadınlar yalnızca geceleri evden çıkar, yine de yüzlerini sıkı sıkı örterlerdi. Kahire'de, tersine, zen-

gin kadınlar gün boyu sokaklarda şaşaalı kıyafetler giyip baştan aşağı takıp takıştırmış halde yarı saydam siyah çarşafa bürünürler, erkekler yüzlerini göremez, ama onlar her şeyi görürlerdi.[19]

Berberi bölgelerinde kadınlarla doğrudan temas kurulabildiğine dair ipuçları verir yazarımız; elbette onun anlattıklarının Bekrî'nin söz ettiği Gomaralı ev sahiplerinin ikramıyla uzaktan yakından ilgisi yoktur. Sahra'daki Berberi göçer kadınlar (bugün onlara Tuareg diyoruz) insanı özellikle hoş tutuyorlardı: "Dostça sohbet ediyorlar, el sıkıyorlar ve bazen kendilerini öptürüyorlar. Ama işi uzatmamakta yarar var, çünkü erkekler bazen bu yüzden birbirlerini öldürüyorlar." Yuhanna el-Esad "hoş" kadınlar ve "kıskanç" erkekler ikilisini birçok Berberi yerleşimi için dile getirmişti, ama bu adamların korkunç öfkesini sınama işini nerelere vardırdığını İtalyan okurlarına yalnızca bir kez ima eder. Büyük Atlaslar'ın yamacındaki, "çok güzel [*bellissime*] kadınların yabancılarla gizli gizli zevkli saatler geçirdiği" El Medine'de, kendisi gibi Granada göçmeni bir arkadaşının evinde maiyetiyle birlikte geçirdiği üç günü anlatır.[20]

İslamiyet evlilik dışı herhangi bir cinsel ilişkiyi ya da köle sahibi bir erkeğin kadın kölesiyle birleşmesini zina addederek kesinlikle yasaklar. Zina çok ciddi bir günahtır. Endülüslü filozof ve şair İbn Hazın (ö. 456/1064) *Âşıklar ve Aşka dair- Kumrunun Gerdanlığı* adlı eserinde ister meşru olsun ister gayrimeşru, aşk ve arzu konusunda hikâyeler anlatmış, kendi tecrübelerini de bu hikâyelere katmıştı. Günah sayılan eylemler ve baştan çıkmanın çekiciliği üzerine de bir bölüm eklemişti: "Kimse şeytana uymam diyemez."[21]

Yuhanna el-Esad, kadınların Fes'te ucuz ve pis fuhuşla iştigal etmesini pek de hoş karşılamaz; Tunus'ta bu kadar çok kadının fuhşa bulaşmasına "korkunç yoksulluğun" neden olduğunu söyler.[22] Siyasi hayata zina karıştığında sıkıntı verici, hatta çok ciddi sonuçlara yol açmıştır. Ama cilveleşmeyi, erkeklerin başkalarının eşleri ve kızlarına yaklaşma girişimlerini anlatırken zina konusunu ortaya atmaz; ona göre, kıskanç kocalar ve babalar tehlike oluşturduğunda ortada bir namus meselesi vardır.

Asıl öfkesini çeken iki erkek ya da iki kadın arasındaki erotik ilişkiydi. Kuran'da, hadislerde ve dini yorumlarda da bu tür ilişkiler lanetlenmişti.[23] İçlerine cin ya da şeytan girdiğini iddia ederek geleceği okuyan ya da hastalıkları tedavi eden Fesli kadın falcılar aslında *suhakıyat* idi (o dönemde sevicinin karşılığı olan bu Arapça kelimeyi İtalyancaya *sa-*

hacat diye aktarmıştı). Bu kadınların cinsel tatmin için birbirlerine "sürtünme" (*fregare*) gibi fena bir âdetleri vardı. Şeytan gibi sesler çıkararak güzel kadınları şehvete davet ediyor, onlarla şarkı söyleyip dans ediyor, cinsel ilişki kuruyor, bu süreç içinde onları kocalarını aldatmaya teşvik ediyorlardı.[24]

Yuhanna'nın gözünde daha da tehlikeli olan, şeriatın daha da ağır cezalar vermesini gerektiren konu livata (Lut'tan gelir; lûtilik), yani erkekler arasındaki cinsel ilişkiydi.[25] Portekizli Hıristiyanların 919/1513'te Azemmur halkını yenmesinin nedeni kısmen bu halkın "oğlancılığıydı"; örneğin bir baba öz oğluna "bir dost" aramıştı. Fes'te "kendilerine *el cheva* diyen birileri" yaşıyordu (bu kelimeyi belki de *el chena* diye okumalıyız; burada Yuhanna el-Esad ya Endülüslülerin "oğlancılar" için kullandığı *el-hivâ*'yı İtalyan alfabesine aktarıyor ya da "efemine erkekler" için kullandığı *el-hanis*, *muhannes* kelimelerini). Bu adamlar özel hanlarında sakallarını tıraş edip kadın gibi giyiniyor, konuşuyor, kadın gibi davranıyorlar, "bir erkeği koca gibi tutuyorlardı". Bunlar "melundur" der Yuhanna el-Esad; camilere girmeleri yasaktır; okumuş yazmış insanlar, tacirler ve zanaatkârların usta kesimi bu adamlardan iğrenir. Sadece "avareler" onların yaşadığı mahallelere gider; bu mahallelerde şarap içilir ve erkekler kadın fahişe de bulabilir. Ama kabul etmek zorundadır ki kadın kıyafeti giyen bu "reziller" sultanın ordusunda aşçılık yapmakta ve Fes şehri halkının ağıtçısı olarak davul çalıp rahmetlilere ağıt yakmaktadırlar.[26]

Peki, tarikat şeyhleri ile müritlerinin Fes'teki düğünlerde ve şenliklerde yaptıklarına ne demeli? Dans edip ağlar, giysilerini paralamaya başlarlardı bu tarikat mensupları; bunları ilahi aşka kapıldıkları için yaptıklarını söylüyorlardı ama Yuhanna el-Esad'a göre söz konusu olan daha ziyade "sakalı bitmemiş müritlerin" aşkıydı. Delikanlılar yere düşen yaşlı tarikat erbabını kaldırır, yüzlerini gözlerini silip öperlerdi. "Bir Fes atasözü vardır: "Erenler meclisinden sonra yirmi olur on" –yani zikir gecesinde, uyku vakti geldiğinde, müritlerin her biri bir başkasıyla ilişkiye girer."[27]

Yuhanna el-Esad bütün bunlara tanıktı, çünkü "kendini defalarca bu ayinlerde bulmuştu". Ramusio'nun basılı edisyondan çıkardığı bu cümle eşcinsel davranışa karşı, reddetmek ve mesafeli durmaktan çok daha karmaşık, hatta çelişkili bir tutuma işaret eder. Ayinlerde ne işi vardı

el-Vezzan'ın? Tunus'a ziyaretinden söz ederken, "kadersiz oğlanların" (*li putti di mala sorte*) fahişelerden daha sırnaşık, "daha da kötü davranışlı" olduğunu belirtir.[28] Başından böyle bir tecrübe geçmiş gibidir.

Yuhanna el-Esad hemcinslere yönelik ihtiras hakkında bazı edebi eserler de okumuştu. Kaynaklar boldu: Ebu Nuvas'ın (ö. 194–95/810) altın şarap içilen, oğlanlar ve erkeklerle eşcinsel ilişki kurulan dünyevi cennetten söz eden ünlü müstehcen şiirlerinden tutun da Cahiz'in kadınların erkek âşığı ile erkeklerin yine erkek âşığı arasındaki utanmazca komik bir tartışmayı anlatan Kitabü'l-Müfâhareti'l-Cevâri ve'l-Gılmân'a (Cariyeler ve gılmanlar arasındaki güzellik yarışı kitabı) kadar... İbn Hazın da Kumru'nun Gerdanlığı'nda başka erkeklere delicesine âşık olan erkeklerden söz etmiş, ama sevgileri cinsel eyleme dönüştüğünde onları kınamıştı.[29]

Yuhanna el-Esad böylesi temaların farklı edebi türlerde ortaya çıktığını belirtir. Tarikat ayini hikâyesini bitirirken anlaşılmadık biçimde Harirî'nin *Makamat*'ındaki kafiyeli hikâyelerden birinde yer alan benzer yakışıksız olaylardan birine değinir. Avare şair Ebu Zeyd para sızdırmak için Rahba valisinin herkesçe bilinen oğlancılığını kullanır. Ebu Zeyd yakışıklı öz oğlunu yem gibi kullanmıştır; çocuğun oğlunu öldüren bir yabancı olduğunu iddia eder. Önceden kararlaştırılan senaryoya göre Ebu Zeyd çocuktan yemin etmesini ister: Eğer yalan söyleyip oğlunu öldürmediğini iddia ederse gözleri çapaktan yapış yapış, dişleri yemyeşil olacak, cazibesini yitirip iğrençleşecektir. Çocuk böyle bir yemin etmeyeceğini söyler. Çocuğa âşık olan vali, davasından vazgeçip zanlıyla bir gece geçirmesine izin vermesi karşılığında Ebu Zeyd'e para teklif eder. Ebu Zeyd parayı alır, oğluyla birlikte kaçar, vali de arzusunu tatmin edemeden kalakalır.[30]

Bu tür ihtiraslar şiirde de dile getiriliyordu. Yuhanna el-Esad'a göre Fesli şairler sadece kadınlara değil, "genç erkeklere de, açık açık, utanmadan" aşk şiirleri yazıyordu. Yahudi âlimlerin biyografileri üzerine yazdığı kitapta, böyle bir şairi anlatır: "Abraham ibnu Sahal" yani Sevillalı İbrahim bin Sehl'dir bu şair (ö. yak. 648/1251). İbn Sehl'in dizelerinde simgesel ya da tasavvufi anlamlar olabilir, ama Yuhanna el-Esad bu dizelerin kelime anlamlarını verir. İbn Sehl'in Arapça aşk şiiri gerçek ya da hayali bir erkek, Musa adlı bir Yahudi için yazılmıştır. Yuhanna el-Esad bir alıntı yapar: "Aşkımın Tevrat'ını ya da kanununu Musa'dan

aldım." Yuhanna birkaç hayal ürünü olayın yanı sıra İbn Sehl'in sonunu da uydurur ya da belki çarpıtılmış bir Kuzey Afrika efsanesinden aktarır: İğfal ettiği bir gencin akrabaları şaire zehir içirmiştir. Yuhanna el-Esad şairin aşk dizelerini "son derece zarif ve tatlı" diye tarif etmekten de geri durmaz.[31]

Yuhanna el-Esad'ın mahrem hayat ve cinsellik hakkındaki düşünceleri Kuzey Afrika'nın karmaşık tutum ve arzu kalıplarından kaynaklanıyordu; en azından daha sonra yazdıklarından ve Mağrip ile İslam dünyasına özgü âdet ve ifadelerden çıkartabildiklerimiz bu yöndedir. Kadınların çalışmasına ve evlilik kurumuna değer vermekle birlikte, bir yazar olarak daha çok kadınların dış görünüşüyle ve evlilikte ya da evlilik dışında erkeklerce erişilir olup olmadıklarıyla ilgileniyordu. Erkekler arasındaki cinsel ilişki ve ihtiras duyguları hakkında ikircimliydi. Böyle şeyleri utanmazlık addedip lanetliyorsa da ne olduklarından habersiz değildi; ayrıca esin kaynağı ne olursa olsun güzel şiiri seviyordu.

İki örnek Yuhanna el-Esad'ın nasıl farklı duygular içinde olduğunu gösterir. Mısırlı mutasavvıf İbnü'l-Ferid'in aşk şiirlerini över ve çilecilikle, tasavvuf yolundan giderek Allah'a kavuşma peşinde koşan yüksek Müslüman öğretisinin bir "alegorisi" olarak görür. İbnü'l-Ferid hem kadınları hem de erkekleri ilahi varlıkların mecazı olarak kullanır; bu, bazı Sünni ya da sofu Müslümanlar için rahatsız edici bir çağrışımdır, ama Yuhanna el-Esad için, şiirin o güvenilmez etkisine rağmen, kabul edilebilir bir şeydir.[32]

Aslanlar hakkındaki Kuzey Afrika hikâyesinin ise ayakları daha bir yere basar. Yuhanna el-Esad'ın "birçok erkek ve kadının anlattığından anladığı kadarıyla bir aslan ıssız bir yerde bir kadına rastladığında eğer kadın cinsel organlarını gösterirse, hayvan kükrer, gözlerini indirir ve kadına zarar vermeden çekip gider". Hatırladığımız kadarıyla Yuhanna el-Esad eskiden beri aslanlardan fena halde korkuyordu ama bu hikâyeyi anlattığında artık "el-esad" yani "aslan" olmuştu. Demek ki kadın cinselliği bu kadar güçlüydü onun için.[33]

* * *

Yuhanna el-Esad'ın İtalya'da geçirdiği yıllarda tanık olduğu cinsel davranış kuralları ve cinsiyetler arası toplumsal ilişkiler, Kuzey Afrika ve İslam dünyası çerçevesinde bildiklerine hem benziyordu, hem de bunlardan farklıydı. Roma'nın 54.000 sakininden yüzde 60 kadarı erkekti; bu

dengesizlik kısmen manastır ve saraylarda çok sayıda kilise mensubunun yaşamasından ileri geliyordu; yıl boyunca nüfusu kabartan hacılar ve diplomatlar da çoğunlukla erkekti.[34] Castel Sant'Angelo'da geçirdiği 16 ay boyunca el-Vezzan belki bir hizmetçi ya da kadın mahpus dışında kadın yüzü görmemiş olmalıdır; sorgulanmak ya da Hıristiyan dini dersleri almak için dışarı çıkarılmışsa belki sokakta kadın görmüştür.

Yuhanna el-Esad olup da serbest bırakıldığında, girdiği ilk çevreler genellikle Hıristiyan erkeklerden oluşuyordu; papalık sarayı ve kançılaryasındaki, Vatikan Kütüphanesi'ndeki, Kardinal Egidio ile öteki vaftiz babalarının maiyetlerindeki bu adamlar pek tutmasalar da bekârlık yemini etmiş olurlardı. Alberto Pio'nun Roma'daki sarayında Aziz Pavlus'un mektuplarını kopyalarken tanıştığı Hıristiyan arkadaşları da çoğunlukla bekârlık yemini etmiş kişilerdi. Evlenmemenin kilisedeki önemli ayinleri yönetenler ve uhrevi işlerle ilgilenenler için zorunlu olduğu hakkında birçok bilgi edinmiş olmalıydı. İslam öğretisi ise çok büyük ölçüde buna aykırı düşer; tasavvufun sadece izleyicisi pek az kollarından biri, ilahi aşka doğru yükselen merdivende bir basamak daha çıkmak için "insan yüreğinden şehvet arzusunu çıkarıp atmak" gerektiğini öğretir. Yuhanna el-Esad hiçbir yazısında bu görüşü onayladığını belirtmemişti. İlahi aşka ve melekler seviyesine yükselmeyi sağlayacak çileci tekniklerden biri olarak "cinsellikten uzak durmayı" seçen İslami tarikatı yalnızca bir kere anlatmış, onu da kendini inkâr eden bu kişilerin aslında "bütün dünyevi zevkleri" tattığını belirterek bitirmişti.[35]

Bekâret yemininin kutsallığı konusunda duyduğu kuşkular İtalya'daki kilise mensuplarının davranış biçimleriyle güçlenmiş olsa gerekti. Kardinal Egidio yeminine sadık kalmış olabilirdi, ama Giovanni Francesco Pico della Mirandola 1517 tarihli Laterano Konseyi'nde papa ile kardinalleri "metres" tutup bu kadınları mücevherle donatmakla suçlamıştı. Roma ve başka şehirlerdeki "iffetli kibar fahişelerin" (*cortigiane oneste*) âşıkları ve hamileri arasında soylu olmasa da önemli kişiler ve kilise mensupları vardı. Kuzey Afrika'da böyle kadınlar bir sultanın sarayındaki ya da ileri gelen zengin ailelerin konaklarındaki yetenekli ve güzel cariyelere tekabül ediyordu. Ama Roma'daki en başarılı kadınların kendi zengin ikametgâhları vardı; bu kadınlar çok güzel giyinir, bazen de eğitim görmüş olurlardı. Ünlü Imperia bir zamanlar yüksek mevkilerdeki Romalı kilise mensuplarını ve büyük banker Agostino

Chigi'yi ağırlamıştı; Faustina Moronisa'nın geçimini, 1520'lerde kilise hiyerarşisinde alt basamaklarda yer alsa da Papa X. Leo'nun kâtibi olan edebiyat eleştirmeni Pietro Bembo sağlıyordu.[36]

Daha mütevazı mevkilerde olan erkekler cinsel zevk için fahişelere (*meretrice*) giderdi. Roma sokaklarında artık serbestçe gezebildiğinde Yuhanna el-Esad şehrin bir parçası olan bu kadınları hemen görmüş olmalıdır. Kuzey Afrika'da olduğu gibi Roma'da da bu kadınların mesleği günahkârlık ve onursuzluk olarak görülürdü, ama göz yumulur; bu işe bir dereceye kadar da çeki düzen verilmeye çalışılırdı. Venedik ve Floransa'da *meretrice* kendi mahallelerinden dışarı çıkamazlardı; Roma'da ise Yuhanna el-Esad'ın zamanında her yerde oturabiliyorlardı. Egidio da Viterbo 1508'de şehirdeki fahişelere duygusal bir vaaz vermişti, ne var ki tövbe etmeye ancak birkaçı yanaşmıştı. 1521'de büyük çoğunluğu Campo Marzio mahallesinde oturuyordu; burası Yuhanna el-Esad'ın da mahallesiydi ve Egidio'nun Augustinus manastırından çok da uzak değildi. Bu cıvıl cıvıl, ağır işçi kadınlar İtalya'nın her köşesinden, Fransa'dan, Almanya, Yunanistan ve İspanya'dan geliyorlardı. Pencere ya da kapıda durur, evlerini özel bez ya da halılarla belli eder, sokaklarda kıyafetleri ve davranışlarıyla dikkat çekerlerdi.[37]

Yuhanna el-Esad'ın Roma'da yaşadığı yıllarda yapılmış iki çalışma şehrin cinsel duyarlığını, semavi olan ile cismani olanın, cinsellikten kaçınma ile erotik olanın birbirine ne kadar yakın durduğunu gösterir. Birincisi *I Modi* (Pozisyonlar) idi; on altı resimlik bu heteroseksüel ilişki dizisi eski çağ tanrıları arasındaki değil, o günün sıradan fanilerinin yataktaki pozisyonlarını gösteriyordu. Raffaello'nun öğrencisi ve vârisi Giulio Romano, Vatikan'daki Sala di Constantino'nun fresklerini bitirmeye çalışırken vakit yaratıp bu resimleri çizmiş, oymabaskıcı Marcantonio Raimondi'ye vermişti. 1524'ün sonlarına doğru *Pozisyonlar* basıldı ve oymabaskıcı Castel Sant'Angelo'da zincire vuruldu. Papa VII. Clemens çizimlerin dar bir grup içinde elden ele dolaşmasına ses çıkarmamıştı ama basılıp dağıtılmalarını bir skandal olarak görüyordu. Ne var ki bir kardinal ve papanın da tanıdığı, saygı nedir bilmeyen şair, oyun ve hiciv yazarı Pietro Aretino oymabaskıcının hapsedilmesini protesto edince, adamcağız serbest bırakıldı. "Giulio Romano'nun bu çizimleri gerçekleştirmesine yol açan heyecandan etkilenen" Pietro Aretino, resimlere eşlik etmek üzere *Sonetti Lussuriosi*'yi (Şehvet Soneleri) yazmaya karar

verdi. "Bir erkeğin bir kadına binmesini görmenin ne zararı var?" diye soruyordu Aretino. "Yaşam ırmağı o kanaldan fışkırıyor."[38]

Aretino'nun dizeleri 1527 Kasımında, Yuhanna el-Esad'ın büyük ihtimalle İtalya'dan Kuzey Afrika'ya gittiği sırada, sadece Venedik'te yayınlanmıştı. Ama Yuhanna 1524'te oymabaskıları duymuş olsaydı, çok merak edecek, belki de dehşete düşecekti. Eğer 1525'te saygıdeğer Egidio da Viterbo için Kuran'ı istinsah ederken bu konu açılmışsa, dehşete düştüğü muhakkaktır. Mağrip'teki Arapça kitaplara insan figürü koymak hiç alışılmadık bir şeydi, oysa Doğu'daki yazmalara yüzyıllardır figürlü minyatürler ekleniyordu. Fes ya da Tunus'taki kütüphanelerde, Kahire ve İstanbul'a gittiğinde, muhtemelen minyatürlü yazmalar görmüştü, ama son derece erotik *Pozisyonlar* gibi bir şeyle karşılaşmış olma ihtimali düşüktür.[39]

O yıllarda Francisco Delicado yine Roma'da *Retrato de la Lozana Andaluza*'yı (Endülüslü Lozana'nın portresi) yazmıştı. Delicado Cordoba'da doğmuştu; ailesi olasılıkla Yahudi dönmesiydi. Aynı yıllarda el-Vezzan da Granada'da, sofu Müslüman bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelmişti. X. Leo papa olmadan önce Delicado Roma'da tanınmış bir rahip ve hekimdi. 1524'te *Lozana*'nın taslağını tamamlamıştı. Yaratıcısı gibi Cordoba'lı olan Lozana dönme bir ailenin kızıdır, gençlik yılları Müslümanların elindeki Granada'da ve İspanya'nın çeşitli yerlerinde geçer. Osmanlı topraklarında ve Levant'ta çeşitli maceralar geçirdikten sonra Roma'ya gelir ve X. Leo'nun papa oluşuna tanıklık eder. Ebedi şehir Roma'ya yerleşen Lozana güzellik uzmanı olur (kaşlar ve pürüzsüz ten alanında birincidir), Akdeniz yemeklerini harika pişirir, cinsel hastalıkları ve bozuklukları tedavi eder. Ayrıca fahişedir; önceleri erkekleri güzelliği ve esprili sohbetleriyle cezbeden basit bir orospudur, sonra yüksek mevkidekilere hizmet verir, sonunda da lüks fahişelere menajerlik yapar, onlara müşteri bulur. Müşterileri toplumun alt ya da üst basamaklarından erkeklerdir; aralarında elçiler, rahipler, bir de kilise heyeti üyesi vardır. Sadık olduğu tek kişi hizmetkârı, ortağı ve âşığı Rampin'dir. Rampin'in de ailesi Yahudi ya da dönmedir; domuz eti yediğinde kusar. Lozana istediğini elde etmek için ne gerekiyorsa onu söyler ya da yapar. Bağımsızlığından gurur duyar: "Kendim kazanıp kendim yiyorum, böylece yemeklerim daha lezzetli oluyor ve papayı bile kıskanmıyorum." Güzelliğine kapılan ama acayip huylarını eleştiren bir adam

Roma'daki aşırı özgürlük ortamı hakkında karamsar bir yorumda bulunur: "Roma'ya neden Babil deniyor sanıyorsunuz? Roma'ya başka ne sebeple orospu desinler?"[40]

Delicado'nun *Lozana Andaluza*'sı Venedik'te ancak 1528'de yayınlanmıştı (1524'te yazdığı diyaloglara imparatorluk birliklerinin Roma'yı yağmalayacağına dair kötümser yorumlar eklemişti). Dolayısıyla Yuhanna el-Esad bu kitabı da okumuş olamaz; eğer Roma'da yolları çakışmamışsa –göreceğimiz gibi, bu bir olasılıktır– Delicado'nun eseri hakkında bilgi sahibi de değildir. Ama *Lozana Andaluza* Yuhanna el-Esad'ın çevresinde fırıl fırıl dönen toplumsal ve cinsel dünyaya bir pencere açar; onun başkalarından duymuş, kendisinin de kullanmış olabileceği bir şekilde konuyu aktarır.

Hem Aretino hem de Delicado eşcinsel ihtirastan söz etmişlerdir. Aretino esin kaynaklarından birinin banker Chigi'nin bahçesindeki eski mermer bir heykel olduğunu hatırlıyordu. Bir gençle birleşmeye çalışan keçi ayaklı kır tanrısının heykeliydi bu. Eşcinsellik İslam toplumlarında olduğu gibi Hıristiyan İtalya'da da günah, hatta o sırada iblisçe bir şey olarak şiddetle yasaklanmışsa da çeşitli çevrelerde elbette ihtiyatla sürüp gidiyordu; takibe uğrama ve cezaya çarptırılma olasılığı Kuzey Afrika'dan daha yüksekti. Tam da Hasan el-Vezzan'ın Castel Sant'Angelo'ya kapatıldığı aylarda papalık mahkemesi içlerinde bir İspanyol göçmeni, bir Yahudi ve bir rahip olan beş kişiyi "fiil-i livata" suçuyla mahkûm etmiş, altıncıyı ise diğerlerini ihbar ettiği için ödüllendirmişti.[41]

Yuhanna el-Esad "güzel oğlan"ın, sakalı bitmemiş delikanlının, Kuzey Afrika'da olduğu kadar İtalya'da da erkeklerin imgeleminde önemli bir figür olduğunu hapisten çıkar çıkmaz fark etmiş olabilir. Roma'daki hümanist–rahipler çevresinde, tarihçi piskopos Paolo Giovio dahil birçok kişi eşcinsellikle suçlanmıştı; öğretici bir şiirde Giovio'nun bir *cynaedus*'u, yani çok genç bir pasif partneri olduğu iddia ediliyordu. 1520'lerin başında Roma'da *Courtier* adlı kitabını yeniden yazan Castiglione, Paskalya'dan önceki büyük perhizde şehri ziyaret eden iki beyefendinin arasındaki şakalaşmayı aktarır. Güzel Romalı kadınları gören birincisi Ovidius'tan alıntı yapar: "Senin Roma'nda gökteki yıldızlar kadar çok kız [*puellas*] var." Bir grup delikanlıyı gören diğeri cevap verir: "Senin Roma'nda çayırlardaki kuzular kadar çok *cinaedos* var." Benvenuto Cellini, Salamanca piskoposu için bir vazo yaparken böyle

bir genci yanına çırak almıştı; bu Paulino öyle güzeldi ki Cellini ona âşık olmuş, sırf o güzel ve saf gülüşünü görmek için çalgı çalıp şarkılar söylemişti. "Yunanlıların tanrıları hakkında yazdığı o hikâyelere artık şaşırmıyordu."[42]

Bu arada, Venedik ve Floransa'da birçok yeniyetme delikanlı, kendilerinden beklendiği üzere cinselliğe giriş mahiyetinde daha yaşlı erkeklerle ilişkiye giriyordu. Bazıları fahişe oluyor, bazıları erkeklerle ilişki kurmayı sürdürüyor, çoğu ise yetişkinliğe erdiklerinde kadınlarla evleniyordu. Bu yaşam biçiminin çevresinde bir dil, şaka, âdet ve buluşma yeri dizgesi ortaya çıkmıştı; takibata, yargılanmaya ve cezalara rağmen de sürüp gidiyordu. Hatta Savonarola'nın Floransa Cumhuriyeti'ni yönettiği 1494–1498 döneminde bu "iğrenç ahlaksızlığa" topyekûn saldırısına rağmen devam etmişti. Mediciler 1512'de ve sonra 1520'de Floransa'ya yeniden hâkim olduğunda, Savonarola'nın oğlancılığa getirdiği ağır cezalar, özellikle gençler için yumuşatıldı.[43]

Roma'daki Medici çevreleriyle bağı olduğuna göre Yuhanna el-Esad böyle bir dünya olduğunu duymuş olmalı. *Meşhurlar* ile *Coğrafya*'yı yazdığı sırada artık eşcinsellikle ilgili yerel kelime ve deyimleri kapmıştı; bu kelimeler ve deyimler Floransa'daki Gece Görevlileri'nin* önünde de söylenmiş, ayrıca popüler metinlerde kullanılmıştı. Örneğin, Yuhanna el-Esad'ın anlattığına göre, Tunus'un o sıradaki sultanı genç oğlunu Konstantin'e vali göndermişti; Konstantin sakinleri isyan etmişti, çünkü şehzade hem adil değildi, hem de "*un cinedo et grande imbriaco*", yani "genç pasif partner" ve "erkeklerle ilişki kuran"dı. Fes hanlarında kadın kıyafetine girip "bir erkeği koca tutan"lar gibi, Floransa'da da geçkin erkekler "bir oğlanı kadın gibi kapatmak"tan söz ederlerdi. Fes halkı böyle "*giottoni*"ye (Yuhanna el-Esad *ghiotti* kelimesini böyle yazıyor) yani halk şiirinde ve argosunda oğlancılar için kullanılan terimle "yiyici"lere ölüm cezası verilmesini istemişti.[44] Yuhanna'nın İtalya'da o dönemde kadınlar arasındaki erotik eylemler için kullanılan argo kelimeleri de kapmış olduğu Fes'teki "*fregatrice*"yi anlatırken anlaşılıyor.[45]

Acaba Yuhanna el-Esad İtalya'daki cinsellik ve mahrem ilişkiler hakkında bilgi edinirken, kendisi de bu ilişkilerde bir rol almış mıydı? Otuz-

---

* *Ufficiali di notte e conservatori dell'onestà dei monasteri*: Floransa'da 1432'den 1502'de kapatılana kadar fuhuş davalarına, özellikle de oğlancılık ve kulamparalık davalarına bakan mahkeme. (ç.n.)

larında kanlı canlı bir adam olan yazarımız, bazı Müslüman kadıların "arzuyu rahatlatma" amacıyla izin vermesine rağmen Maliki mezhebinde mastürbasyonun yasak olduğunu hatırlıyor olmalıydı. Hıristiyan öğretisinde de mastürbasyon "doğaya karşı işlenmiş günah" olarak kabul edilip yasaklanmıştı; mastürbasyon yapan rahibe koşup günah çıkartmalıydı.[46] Her durumda, mastürbasyon topluluk içinde olmayı sevdiğini söyleyen bir adam için yalnızlıkla dolu bir avuntuydu.

Yuhanna el-Esad muhtemelen eşcinsel ilişkiler konusunda İslam toplumları üzerine yazdıklarında ifade ettiği aynı karmaşık tutum içindeydi; böyle ilişkileri lanetliyordu ama müthiş de merak ediyordu. Ayrıca bu konuda bilgi verecek kadar yakından gözlemleyebilmişti bu ilişkileri. Tunus'a gittiğinde oğlanların yabancı erkeklerin arkasından gidişi gibi, Venedik ve Floransa'da da, *bardassi*'nin, yani oğlan fahişelerin erkek peşine takılacağı mahallelere gitmiş miydi acaba?

Ancak, *Coğrafya*'da gözleri ve duyarlığı esas olarak kadınlara yönelmiştir; şu halde İtalya'daki hayatında da böyle olmasını bekleyebiliriz. Yuhanna el-Esad'ın kadın görme fırsatı bol bol vardı: Hıristiyanların evlerinde hizmet eden köle ya da özgür kadınlar, Roma ve ziyaret ettiği başka İtalyan şehirlerinin sokaklarında ve pazarlarında işlerine bakan kadınlar, kilisede dua eden kadınlar... Venedik'te bazı soylu kocalar karıları hep evde otursun diye uğraşıyorlardı, ama çoğu kadın kamusal mekânlarda en azından Kahireli kadınlar kadar dolaşıyordu. Kadınların nasıl göründüğüne çok dikkat eden yazarımız, Müslüman şehirlerindeki kadar olmasa bile İtalya'da da kadınların başlarını örttüklerini görecekti; zengin kadınlar ince bir peçe takıyor, iyi yetişmiş genç hanımlar yüzlerini biraz daha sıkı kapatıyorlardı.[47]

Yuhanna el-Esad *Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı*'nda Avrupa'ya gönderme yaparken cinsellikle ilgili bir kurumdan açıkça söz etmişti: Genelev.[48] Vaftiz babası Egidio da Viterbo'nun kınayan gözlerinden uzak kaldığında Roma fahişeleriyle ilişki kurmuş olabilir pekâlâ. Francisco Delicado'nun anlattığı gibi, bu bir zamanların Müslüman'ı, üstelik de yabancı olarak, bekârlık yemini etmiş eğitimli kişilerin kozmopolit çevrelerinde görebileceği derecede fahişeler çevresinde de kabul görmüş olabilir. Lozana'nın dünyasına Yahudiler, dönmeler, Faslılar, Moriskolar ve Hıristiyanlar sık sık girerdi; birbirlerini dinden döndürmekle uğraşmıyordu bu insanlar, birlikte yemek yiyor, baharat tadıyor,

sevişiyor; bilgi ve dedikodu, dokuma, ilaç, para, mücevher ve giysi değiş tokuşu yapıyorlardı. Delicado'nun açıklamalarına göre konuşulan dil "mükemmel bir Kastilyaca" değil, karmakarışık bir şeydi; İspanyol halk deyimleri, Katalan dili, Portekizce, İtalyanca, hatta arada sırada Arapça bir kelime: "Konuşmamı kulaklarımın duyduğuna göre ayarlamıştım."[49] (Akdeniz gemilerinde ve limanlarında konuşulan *lingua franca*'yı düşünelim.) Lozana'nın İspanyol ve Yahudi kökenlerinin yanı sıra Arap âdetleri ve Müslüman ülkelerle de bağlantıları vardı. Sonradan zalimce ayrılmak zorunda bırakıldığı ilk âşığı tacirle Anadolu'ya, Levant'a, Kuzey Afrika'ya, hatta Berberistan kıyılarına gitmişti. En önemli güzellik sırlarını Levant'ta öğrenmişti, pişirdiği yemekler Yahudi ve Arap mutfağındandı. Delicado Lozana'nın nohutlu kuskusuyla (*alcuzcuzu con garbanzos*) iftihar ettiğini yazar; tam o sırada Yuhanna el-Esad da *Coğrafya*'da Fas usulü kuskusun nasıl pişirildiğini tarif etmekteydi.[50]

Lozana'nın Roma'daki âşığı, arabulucusu ve uşağı olan Rampin'in büyüdüğü evde annesi "hem Faslı Müslümanları hem de Yahudileri" kabul ederdi. Hizmetkârlardan biri, Yahudi ya da dönme olmasına rağmen Rampin'i alaycı bir dille "Abenamar", yani İbnü'l-Ahmar diye çağırır; bu kişi Endülüs Nasri sülalesinin kurucusudur. Kıskanç bir yiğit ise ona "*al-faqui*" (el-fakih) der; eminim ki Roma'da Yuhanna el-Esad dışında tek fakih oydu! Lozana'nın beyefendilerinden biri özel bir hediyeye ihtiyaç duyduğunda, Rampin hemencecik bir Tunus sarığı bulabilirdi.[51]

Lozana'nın çevresindeki fahişeler arasında Granadalı bir ana-kız vardı; ana öyle yaşlıydı ki belki şehir daha Hıristiyanların eline geçmeden önce de orada oturuyordu. Lozana görmüş geçirmiş biri olarak ona şöyle bir öğüt verir: "Sen hâlâ Granada'da, her şeyin aşk adına yapıldığı devirde mi yaşadığını sanıyorsun? Hanım hanım, burada her şey paraya, alışverişe dayanır."[52]

Roma putana (orospu Roma) imgesi ve Roma'nın yağmalanacağı kehaneti gibi Roma/Granada karşılaştırması da Delicado'nun bu kitabı yazarken bazı ahlaki ve eleştirel amaçlar peşinde olduğuna işaret eder. Ama Lozana aynı zamanda komik ve oyunlarla dolu bir eserdir ve yazarının Roma'da görüp duyduklarıyla yakından bağlantılıdır. Delicado'nun "saha araştırması" sürecinde dinini değiştirmiş Granadalı fakihle karşılaşmış olabileceğinden kuşkuluyuz. Yuhanna el-Esad'ın 1521'de yaşadı-

ğı Campo Marzio mahallesinin sokaklarında, birkaç yıl sonra yapılan bir nüfus sayımının da gösterdiği gibi, Delicado'nun anlattığına benzer kadınlar gezerdi. Faslı Maria ile İspanyol Beatrix'in kapı komşusu kibar İspanyol fahişesi Jeronima ile İtalyan fahişe Francisca bunlardan yalnızca birkaçıydı.[53] Özellikle Sant'Angelo'dan salıverildikten hemen sonraki yıllarda Yuhanna el-Esad böyle kadınlarla ve aralarında kullandıkları dille bağlantı kurmuş olabilir; üstelik Afrika'da kurabileceğinden çok daha kolayca...

* * *

1526'da Yuhanna el-Esad'ın hayatında bir değişiklik daha olmuş gibidir. Ocak 1527'de Roma'da yapılan sayımda Regula mahallesinde üç kişilik bir hanehalkının reisi olarak bir "Io. Leo" –Johannes Leo– görünüyor. Bu kişinin Yuhanna el-Esad olması çok mümkündür. O dönemde Roma'da Giovanni Leone, Johannes Leo gibi iki isim bir arada pek ender kullanılırdı. Sayım listesinde tek Johannes Leo var. Sayısız noter belgesine, suçlara kesilen para cezalarına, papalık ödemelerine ve 1520'lerdeki kilise idare heyeti toplantıları tutanaklarına baktığımda, yalnızca Kasım 1522'de birini kapısından dışarı bırakmamak ve bunun gibi provokasyonlar nedeniyle üç duka cezaya çarptırılan "Jo. Leo venetus", yani "Venedikli Giovanni Leone" buldum. 1527 sayımında şehir sakinleri listeye genellikle geldikleri yere göre yazılmıyorlardı, zaten Venedikli Joannes Leo bu listede yoktu.[54]

Sayım memurları "Ioannes Leo"yu "africanus" (listede hiç olmayan bir sıfat) ya da "morus" (Kuzey Afrikalı Müslüman; birçok isme eklenmişti) diye tanımlasa işimiz kolaylaşacaktı. Ama statüsü iki arada bir derede olan Yuhanna el-Esad'ı tanımlamak zordu; sayım memuru Kuzey Afrikalı bir dönmeyi belirgin adıyla zaten yeterli derecede tanımlamış olduğunu düşünmüş olabilir. İçinde iki kişi daha yaşayan bir hanehalkının reisi olan "Ioannes Leo'nun adamımız olduğunu varsaymak sanıyorum mantıklıdır.

Peki diğer iki kişinin cinsiyeti ve yaşı neydi? Sayım belgeleri böyle bir bilgi vermiyor, ama Johannes Leo yalnızca erkeklerden oluşan bir hanehalkının başında değildi herhalde. Böyle bir hayat istiyorduysa, muhtemelen Campo Marzio mahallesinde, Kardinal Egidio'nun yakınında kalırdı. Sadece serbestçe yaşamak istiyorduysa, yalnız başına otururdu. Nitekim Regula mahallesinde yalnız yaşayan birkaç erkek vardı.[55]

Şu halde tahminime göre yazarımızla birlikte bir kadın bir de çocuk yaşıyordu. Romancı Amin Maalouf da hayalinde böyle bir ev canlandırmıştır; ona göre güya Kardinal Giulio de' Medici 1521'de Giovanni Leone'yi kendi eliyle bir Yahudi dönmesi kadınla evlendirmişti.[56] Böyle nazik bir konuyu Yuhanna el-Esad'la meşgul ve mesafeli kardinal değil de vaftiz babalarından biri –olasılıkla ona en yakın olan Egidio da Viterbo– konuşabilirdi. On altıncı yüzyıl İtalya'sında daha önceki İslami evlilikler, dolayısıyla eşler sorunu zaman zaman tartışılırdı; bu durumdaki dönme köleler ve azat edilmiş dönme kölelerin evlenmesine izin verilirdi. Bu konudaki karmaşık kilise yasalarına göre, bir kişi Hıristiyanlığı seçip vaftiz olduğunda bile önceki evliliği geçerli sayılıyordu, ancak eğer dinini değiştirmemiş olan eş yeni Hıristiyan olan kişiyle yaşamak istemiyorsa ya da bu kişinin ibadetine engel oluyorsa, o zaman başka biriyle evlenmesine izin verilirdi. Fakih Yuhanna, eğer evlenmek istemişse, bu yasal boşluktan yararlanmak üzere vaftiz babasını nasıl kandıracağını gayet iyi biliyordu: Şeriata göre Hıristiyan olduğum anda evliliğim feshedilir, derdi muhtemelen, ayrıca o kadar uzun zaman uzakta kaldım ki karım mutlaka yeniden evlenmiştir.[57]

Eğer bu savı tutturamadıysa, yine de Roma'da en azından bir süre için bir kadınla yaşamak istiyorduysa, çözüm bir cariye edinmekti. Duyulmamış bir şey değildi bu, ama Yuhanna el-Esad bu çözüme başvurmakla muhakkak ki Kardinal Egidio'nun hoşnutsuzluğunu göze alıyor olacaktı. Hem 1525 sonu ya da 1526 bir değişiklik yapmanın tam zamanıydı: Arapça eserleri kopyaladığı, Kuran üzerinde çalıştığı, İtalya'da yolculuklara çıktığı günler geride kalmıştı. Artık Roma'da bir yuva kurabilirdi.

Yuhanna el-Esad İtalyanların aile hayatını Yahudilerin evlerine girip çıkarak öğrenmiş olmalıydı. Alberto Pio evliydi, ama karısı Carpi'deki malikânede yaşıyordu, üstelik âlim de olsa bir hizmetkârın, bir müstensihin onunla hiçbir ilişkisi olamazdı. Oysa Roma'da Eliya Levita ile ailesi, Bologna'da da Jacob Mantino ile ailesi farklıydı. Eliya ben Aşer 1494'te Venedik'te genç bir Aşkenazi kızla evlenmişti. Yuhanna el-Esad onunla Egidio da Viterbo'nun evinde tanıştığında çoktan çoluk çocuğa karışmıştı: Yetişkin bir oğlunun adı Judah idi; kızı Hannah evlenme yaşına gelmek üzereydi; başka küçük oğulları ve kızları da vardı. Yuhanna'yla aynı yaşlarda olan Jacob ben Samuel, adına bakılırsa kendisi gibi Kata-

lan kökenli değil de muhtemelen İtalyan kökenli bir aileden gelen Gentilesca Cohen'le evlenmişti. En azından bir oğulları olduğunu biliyoruz; onu çok seven babası oğlunun âlim olması için uğraşıyordu.[58]

Müslüman aileler gibi, Yahudi aileler de çocuklarının mürüvvetini görmeyi beklerdi. Venedikli haham Leon Modena daha sonraları, "Her Yahudi dini akidelere göre evlenmek zorundadır" diyecekti. Yuhanna el-Esad Kuzey Afrika'dayken Yahudi erkeklerle tanışmış, ama Yahudi kadınlarla hiçbir ilişkisi olmamıştı. Şimdi ise kadınların da dahil olduğu Yahudi aile hayatını ve Yahudi şeiatının uygulandığı mekânları içinde hanehalkını gözlemleyebilirdi.[59] (O yıllarda, ilişkiyi engelleme amacıyla çıkarılmış bazı emirnamelere rağmen İtalya'daki bazı çevrelerde Yahudiler ile Hıristiyanlar birbirleriyle görüşüyorlardı.)[60] Yuhanna el-Esad'ın Romalı fahişelerle kozmopolit sokak argosu konuştuğunu nasıl gözümüzün önünde canlandırabilirsek, akrabası olmayan, örtünmemiş bu Yahudi kadınlarla da kibarca sohbet ettiğini düşünebiliriz; elbette kocalarının yanında cereyan ediyordu bu sohbet. Eliya Levita'nın karısı ile kızı kendi aralarında muhtemelen Yidiş konuşuyordu, ama Yuhanna onlarla kırık dökük İtalyancasıyla konuşmuş olsa gerekti.[61] Jacob Mantino'nun evinde ise İspanyolcanın bir versiyonunu kullanmış olmalılar.

Ahmed el-Hecarî'nin çok daha sonraları yazdığı otobiyografisi bize, Yuhanna el-Esad'ın böyle kibar sohbetlerine ilk kez katıldığında neler hissetmiş olabileceğine dair bir fikir verebilir. Yeniden İslamiyete dönmüş Endülüslü bir Morisko olan el-Hecarî 1020/1611'de karısı ile çocuklarını Marakeş'te bırakıp Fas sultanının emriyle Fransa'ya iki yıllığına elçi gitmişti. Yolda kendine ve maiyetindekilere, "Namahrem kadınlar karşısında ruhun ve şeytanın kışkırtmalarına karşı" dikkatli olmalarını tembih etmişti. "Çünkü şeytan [özellikle] örtünmemiş kadınlar aracılığıyla içimize kötülük salmaya alışkındır." Yine de, Vendée bölgesinin Olonne kasabasında bir kraliyet subayının henüz evlenmemiş güzel kızına kapılıvermiş, kız da onu sevmişti (ya da el-Hecarî öyle düşünüyordu). Kızla sohbet ediyor, Fransa'da âdet olduğu üzere, "genç kadınlara elini uzatıp onları eğlendirip eğlendiremeyeceği" konusunda dertlenip duruyordu. Sonunda, evin bahçesinin gözlerden uzak bir yerinde kızla yalnız başına konuştuktan sonra ayrılmışlardı. "Onunla konuştuğum ve ona baktığım için Allah'tan beni bağışlamasını istedim."[62]

Jacob Mantino, Yahudi hukukunu daha sonra Roma Yahudilerine evliliklerde arabulucu olarak hizmet edecek, aralarındaki anlaşmazlıkları çözecek kadar iyi biliyordu; Yuhanna el-Esad ondan Yahudi ve Hıristiyan drahoma uygulamaları hakkında bilgi almış olabilirdi.[63] *Coğrafya*'da tam iki kez Mağrip hakkındaki bilgilerini Avrupa'da gelinin damada drahoma vermesiyle karşılaştırmıştı. "İtalya'da derler ki Müslüman kocalar karılarına drahoma veriyor." Bu doğrudur, diye devam eder, ama gelinin babasının çeyiz için harcadığı paranın çok daha fazla olduğunu bilmiyorlar. Bir baba kızına iyi bir çeyiz vermezse "utanır". "Dolayısıyla her ülkede kız evlat babasını batırır."[64]

Yuhanna el-Esad belki de İtalya'da geçirdiği yıllarda bir drahoma almıştı, ama dönme Faslımızın Othello'nun Desdemona'sı kadar yüksek mevkideki bir aileden kız aldığını sanmıyorum. Tiber kıyısındaki kalabalık mahallesinde yalnızca Kardinal Farnese'nin sarayı vardı, yirmiyi aşkın kişinin yaşadığı evler de bir ikiyi geçmiyordu. Yuhanna el-Esad'ın yakın komşuları ayakkabıcılar, terziler, çamaşırcı kadınlar, sucular, fırıncılar, taş ustaları ya da bunlar gibi zanaatkârlardı, arada bir de bir hekim ya da ressam olabiliyordu. Roma'nın her yerinde olduğu gibi mahalle sakinleri dünyanın dört bir yanından gelmişti: İtalya'nın çeşitli köşelerinden, İspanya'dan ve çoğu da Almanya'dan. Yuhanna el-Esad'ın birkaç sokak ötesindeki evlerde kalabalık nüfuslu Yahudi aileler yaşıyordu. Yuhanna'nın yanında yaşayan hanım büyük olasılıkla Roma'nın yabancısıydı, belki de bir *mora*, yani daha önce oturduğu Campo Marzio mahallesinde yaşayan dönme Kuzey Afrikalılardan biriydi. Eğer onunla evlendiyse, basit bir tören yapılmıştı herhalde. Bir noterin çiziktirerek kaydediverdiği az bir drahoma, eşin parmağına takılan bir yüzük ve kilisedeki rahibin takdis sözleri...[65] Kuzey Afrika'ya gittiğinde böyle bir evliliği daha kolay savunabilirdi. Takiyye hakkındaki 910/1504 tarihli fetvada, Müslüman erkekler gibi Morisko erkeklerinin de Hıristiyan kadınlarla evlenmesine izin veriliyordu; eğer ikisi de din değiştirmeye zorlanmışsa, izin çok daha kolay çıkardı.[66]

***

Emin olduğumuz tek şey var: Roma'da, ilk günlerden itibaren Yuhanna el-Esad Müslüman kadınlar, erkekler, evlilik ve cinsel âdetler konusunda soru yağmuruna tutulmuştu. Müslümanların evlilikte verdiği mihr hakkındaki konuşmaları kendisi aktarır; eminim ki yıllar sonra

Fransa'da el-Hecarî'ye sorulan soruların benzeri ona da yöneltilmişti: "Birkaç kadınla birden mi evleniyorsunuz?" "Kadınlarınız peçeli mi?" "Kızlar âşık olduklarını nasıl gösterir?"[67]

1520'lerin Avrupa'sında, Kuzey Afrika ve Sahraaltı Afrikası hakkındaki bu tür soruların cevabını arayacağınız kaynaklar yok denecek kadar azdı. Tekrar tekrar yazılan ortaçağ romanslarında Sarasenler basmakalıp karakterlerdi. Ortaçağda yazılmış olan *Fierabras* romanındaki ateşli ve azimli Floripas, Eliya ben Aşer'in *Bovo*'sundaki Babil prensesi Margrete gibi kadınlar, âşık oldukları Hıristiyan kahramanları kurtarırdı; oysa Ariosto'nun *Orlando Furioso*'sundaki Ruggiero gibi erkekler Hıristiyan olup şiddet ve abartı dolu yaşamdan uzaklaşırlardı. Ariosto'nun yarattığı Cezayirli Rodomante Müslümanlıktan vazgeçmemişti; kibarlıktan hiç nasiplenmemiş olan bu adam Paris şehrini bütün nefretiyle yakıp yıkmıştı.[68]

Kuzey Afrikalı kadınların giyim tarzı, iyi aile kızlarının evden dışarı çıkmaması, çok karılılık gibi bilgiler bu bölgeye giden, hemen hepsi erkek olan Avrupalılarca ağızdan ağıza aktarılırdı. Bunlar Mağrip'in Portekiz ve İspanyol egemenliği altındaki bölgelerinde yaşayan askerler ve rahipler; Tunus, Fes ve Kahire'deki Ceneviz tacirleri; Memluk Mısır'ına elçi giden Venedikliler; Kuzey Afrika'da esir düşüp fidyeyle kurtulan Avrupalı Hıristiyanlar; Kudüs'e giderken İskenderiye ve Kahire'den geçen Hıristiyan hacılardı. İslam topraklarına dair o yıllarda basılan en önemli metin Afrika'ya değil Osmanlı İmparatorluğu'na dairdi. Venedik ve Fransa'da yaşamış, İstanbul'da da birkaç yıl geçirmiş Yunanlı Teodoro Spandugino'nun yazdığı *De la Origine delli imperatori ottamani* (Büyük Türk'ün Soyağacı) adlı kitabın Fransızca çevirisi 1519'da yayınlanmıştı. Spandugino İtalyanca bir yazma nüshasını X. Leo ile daha sonra Papa VII. Clemens'in en önemli görevlilerinden biri olacak Gianmatteo Giberti'ye sunduğundan, kitap Roma'da biliniyordu. Spandugino Türklerin mihr ve çeyiz âdetleri ile düğün törenlerine bir bölüm ayırmıştı. Ancak metin Türklerin cinsel yaşamı hakkındaki efsanelerle doludur: Padişahın hareminde yüz hadımağanın koruduğu üç yüz güzel kadından hamile kalanlar onurlandırılır; mis kokulu hamamlara sık sık gittikleri için inanılmayacak kadar temiz olan Türk kadınları "şehvet günahının çekiciliğine kapılmışlardır"; bir o kadar şehvetli Türk erkekleri bol tatlı yiyerek arzu ve üreme güçlerini artırır-

lar; yaşadıkları topraklara da Peygamber'in yasakladığı ama açık açık sürdürülen "oğlancılık bulaşmıştır". Spandugino'nun anlatısı çeyiz ve mihr değiş tokuşunda bile cinsellikle örülüdür: Türk koca karısının peçesini açıp onu soymak ister ama kadın daha fazla mihr koparmadıkça kendini vermez.[69]

Yuhanna el-Esad'ın *Coğrafya'sı*, Avrupalıların Afrika'ya dair klişeleri (üreme, kısırlık, ucubelik) gibi, bu cinsellikle dolu imgeleri de tamamen olmasa bile epeyce değiştirmişti. Sözünü ettiği bölgelerin yerlisi olarak evlerdeki mahrem olayların üzerindeki esrar perdesini sıyırabilir, sıradanlaştırabilirdi. Bazı kadınlar peçelidir, bazıları değildir, diye anlatıyordu. Siyah hadımağalarının koruduğu büyük haremler vardır, ama bu, sultanın kâtiplerinin yönettiği saray yaşamı ve törenlerinin alışılagelmiş bir parçasıdır. Yuhanna el-Esad, Tunus Sultanı Muhammed el-Hasan'ın köle rakkaseler ve çalgıcılarla şehvet dolu bir yaşam sürdürdüğünü bilse bile bunun sarayın kaçınılmaz bir sahnesi olmadığını, hatta bu sultanın Hafsi seleflerini utandırdığını açıkça belirtmişti.[70]

Hamamların iyice keselenip temizlenmek, buharda oturup tazelenmek için gidilecek hoş yerler olduğunu, ama kadınlar ile erkeklerin farklı zamanlarda farklı mekânlarda bulunduğunu anlatmıştı. Delikanlılar sıkılmadan çırılçıplak dolaşırlar, daha yaşlılarsa bellerine peştamal sararlardı. Hem kadınlar hem de erkekler hamamda yemek yer ve şarkı söylerlerdi; Ramusio basılı edisyonda buna "şu ya da bu biçimde eğlenirler" lafını eklemişti. Ancak Yuhanna kendi yazmasında hamamda uygunsuz işler döndüğüne dair hiçbir imada bulunmamıştı. Kadınların vücut tüylerini aldıklarını da anlatmamıştı, Spandugino ise bunun düğün hazırlıklarının temel bir parçası olduğunu söylüyordu.[71] Yuhanna el-Esad Avrupalıların cinsellik konusunu merak ettiklerini biliyor, bu konu üzerinde durmak istiyordu, ama kendi usulünce, Kuzey Afrikalı bir adamın, bir Arap ve bir Müslüman'ın varsayımlarıyla, diliyle. Kendini sunuşuyla, o ne Ariosto'nun vahşi, kaba Rodomante'si, ne dininden dönen Ruggiero, ne Spandugino'nun sayfalarındaki Cennet'teki bakireleri büyük bir zevkle hayal eden ve "besleyebileceği kadar kadınla" evlenmeyi planlayan bir adamdı.[72] *Coğrafya*'nın anlatıcı–gözlemcisi kadınların güzel olup olmadıklarını ölçüp biçiyor, Berberi ve Arap kadınlarının erişilebilirliği konusunda yazıyordu ama kendi olası başarıları hakkında suskundu.

Kadın cinselliğinin çok çekici olduğu muhakkaktı –aslan hikâyesini hatırlayın– ama Yuhanna el-Esad'ın kadın ve erkekleri, Spandugino'nun basmakalıp karakterlerindeki gibi şehvetten gözü dönmüş değildi, ayrıca kadınların cinsel iştahı o dönemde Avrupa'da yazılanların ileri sürdüğü gibi şeytanlıkla, cadılıkla bağlantılı değildi. Yuhanna cinselliğin evlilikte çok önemli olduğunu, kâh evliliğin hak tanıdığı zevki verdiğini (Tlemsen ve Tunus'un güneyindeki göçebe Arapların boyalı kadınları), kâh yıkıcı bir aşırılığa yol açtığını (Kahire'de kavga eden aileler) yazar. Fuhuş yaygındır, eşcinsel ilişkiler vardır ama bunların ortaya çıkma nedeni genel olarak Müslümanların yoz ortamı ya da "hastalıklı" olmaları değil, özel kurumlar ya da mekânlar (bazı hanlar, meyhaneler ve devlete vergi ödeyen genelevler); özel ibadet biçimleri (dergâhlardaki ayinler, cinlerle bağlantı kurduklarını iddia eden kadınların açtığı fallar); dini mecazlar ve edebiyat gelenekleriydi. Bu konuda suç insani arzulara atılabilirdi, ama bazı durumlarda, örneğin Tunus'ta yoksulluğu suçlamak gerekiyordu.

Yuhanna el-Esad, Avrupa'daki genelevlerden söz etme ve eşcinsel ilişki konusunda İtalyan argosunu kullanma yoluyla okurlarına Batı Hıristiyan dünyasında da böyle kurumlar ve davranışlar olduğunu açıkça belirtir. Ramusio argonun yerine daha kibar sözler koymuştur, ama basılı edisyonu okuyanlar da yapılan karşılaştırmayı sezmiş olabilir.[73]

Basılı edisyonda, *Coğrafya*'nın günümüze ulaşabilen tek yazma nüshasında olmayan bir cinsellik hikâyesi vardır. Yazarımızın kaleminden çıkmışa benzer, İtalyan editör belki biraz süslemiştir. Akdeniz'in her iki yakasında da pekâlâ anlatılmış olabilecek bir iğfal, zina ve aldatma hikâyesidir bu. Kaynağının Debdu kabile reisinin kâtibi olduğu söylenir; el-Vezzan Orta Atlaslar'a elçi gittiğinde bu yaşlı Berberi reisinin evinde kalmıştır. Kâtibin el-Vezzan'a anlattığına göre reise bağlı köylerden birine bir zabit gönderilir. Köylülerden birinin karısına kapılan zabit, bir gün ormana odun toplamaya giden karı kocayı takip eder, gözden kaybolduklarında bir ağaca bağlı eşeklerini çözer. Karı koca topladıkları odunla ağacın yanına dönüp de eşeği göremeyince adam eşeği aramaya gider. Subay saklandığı yerden çıkar, hemencecik kadını baştan çıkarır, koca tam eşekle birlikte döndüğü sırada kaçıp gider. Yorgun düşmüş olan adam yanına uzandığı karısını öpüp okşamaya başlar. Bir de bakar ki kadının mahrem yerleri ıslak ve yumuşak.

"Hanım bu ne? Neden ıslaksın böyle?" Kadın yaramazca bir edayla cevap vermiş: "Dönmediğini görünce, eşeğin de kaybolduğunu düşününce çok ağladım. Bunu hisseden kız kardeşim [*sirocchia*] bana acıdı, o da ağlamaya başladı." Budala koca kadına inanıp artık üzülmemesini, ağlamamasını söylemiş.[74]

Bu hikâyeyi Arapça ya da İtalyanca derlemelerde bulamadım. Oysa motifleri her iki edebi gelenekte de mevcuttur: kocayı ahmakça bir işin peşine gönderen âşık (burada âşık adayı); tam zamanında kaçan âşık; sadakati sınanan ve kocasını zekice aldatan evli kadın; saf koca. Havranî'nin 14. yüzyılda derlediği *Hileci Kadınların Sırlarını Açığa Çıkarmak* adlı eserde bir kocanın meyhanede âşığıyla buluşan karısını basması hikâye edilir; kadın öyle bir dolap çevirir ki adam zina suçlamasıyla utanç içinde kalır. Boccaccio'nun *Decameron*'unda yedinci gün zeki âşıklar, yardıma hazır kadınlar ve başarıya ulaşan dolaplarla doludur.[75]

Islak cinsel organların "gözü yaşlı kız kardeş"e dönüşmesi gibi bir ayrıntı bile Akdeniz'in iki yakasında yankı buluyordu. Arap masallarında gerçek olsun olmasın erkeğin menisi aldatmak ya da bir tartışmada galip gelmek üzere kullanılırdı. Cinsel organlar bazen kişi kisvesine bürünürdü: Cahiz'in *Hayvanlar Kitabı*'nda kadınlık organı "kâfir"dir çünkü erkeklik organının tersine, kadınlar namaz kıldığında kıbleye dönük durmaz; Mağripli kadınlar eskiden beri âdet dönemlerini "teyzem ziyarete geldi" diye tanımlar.[76] İtalyan hikâyelerinde de beden sıvıları açıklayıcıdır; yazar Pietro Fortini'nin eğlenceli bir hikâyesinde (yak. 1500–1562) kadınlık organına "kız kardeş" dendiğini görürüz. Manastıra başrahibe seçmesi için şehvet düşkünü bir başkeşişe üç rahibe gösterirler. Her rahibe hangi hünerlere sahip olduğunu anlatır, ayrıca eteğini kaldırıp bedensel cazibesini gözler önüne serer. Rahibe Cecilia "kız kardeşinin" (*sorella*) dudaklarını sıkıca kavrar, kalan minicik aralıktan genç bir rahibin tuttuğu iğnenin deliğine işer ve bir damla bile yere saçmaz. Başka bir hikâyede Fortini erkeklik organına "erkek kardeş" der.[77]

El-Vezzan'ın kuş hikâyesi gibi, Debdu hikâyesi de Akdeniz'in iki yakası arasında bir köprü kurmuştur. Âdâba uygun, iyi bir yazı yazılmak isteniyorsa, birkaç tatlı hikâye de eklenmeliydi. Çok iyi karşılandığı Orta Atlaslar'ı tasvir ederken araya böyle bir hikâye sıkıştırmak uygun düşmez miydi? Belki de kâtip gerçekten de el-Vezzan'a hikâyeyi kendi üslubunca anlatmıştı; yazarımız da İtalya'ya gelince kâtibin laflarını de-

ğiştirmiş, oğlancıların argosunu nasıl kaptıysa kadınlık organı için "kız kardeş" terimini de öyle kaparak hikâyeye eklemişti. Burada önemli olan nokta, Debdu hikâyesinde cinsel oyunların, gülünç günahların ve çevrilen dolapların yan yana gelişinin illa da Afrika'ya has olmaması ve Müslüman Berberilerin şehvet düşkünü olarak gösterilmemesidir.

Yuhanna el-Esad yolculuklarında gözlemlediği çalışan kadınlardan söz ederek Avrupalıların Müslüman kadınlar hakkındaki basmakalıp düşüncelerini de sarsmış ya da basitçe cehaletlerini gidermişti. Elbette Arap–İslam kaynaklarında çok daha fazlasını bulabilirdi. Fes pazarında keten ipliği satan kadınları anlatmıştı, ama Venşerisî'nin fetvalarından ve diğer hukuki metinlerinden kadınların çok daha büyük çaplı ticaretle uğraştıklarını, mihr paralarıyla sarraflık yaptıklarını, tahıl ya da başka malları alıp sattıklarını ve vakıflar kurup yönettiklerini de öğrenmişti muhakkak. Kâhin kadınların yanı sıra, İbn Haldun'un *Mukaddime*'de bebekleri dünyaya getirmekteki hünerlerini ve hastalıklarını tedavi edişlerini çok övdüğü ebelerden de söz edebilirdi.

Tihit vahasında gördüğünü hatırladığı sıra dışı kadın öğretmenlerin yanı sıra *Meşhur Araplar*'da birkaç bilgili kadın öğretmene de yer verebilirdi. İbn Hazın, Kurtuba'da nasıl yetiştirildiğini şöyle anlatır: "[Kadınlar] bana Kuran'ı öğretti, şiirler okudu ve hat alıştırmaları yaptırttı." Sahavî (ö. 902/1497) ise büyük tabâkatında eğitim görmüş ve öğretmenlik yapma belgesi almış neredeyse dört yüz kadını almıştır. Yuhanna el-Esad vezin üzerine yaptığı çalışmada Cumeyma binti Ebu'l-Esved adlı bir kadından söz etmiştir etmesine, ama Endülüs'ün en ünlü kadın şairleri Vellâdâ ile Hafse binti el-Hacc'ın dizelerini es geçmiştir.[78]

Yuhanna el-Esad'ın *Coğrafya*'sındaki siyasi bölümlerde kadınlar aşk entrikalarını kışkırtan ya da bu entrikaların kurbanı olan kişilerdir; Safi'nin fethindeki gibi şiddet dolu, "yıkıcı" sonuçlara da yol açabilirler. (Hıristiyanların karıştığı zina olaylarının en azından Müslümanlar için olumlu sonuçlar doğurduğunu anlatabilirdi, örneğin boynuzlanmış İspanyol askerin Hıristiyanların komutanı Penon de Velez'i öldürmesi Fes sultanının adayı yeniden ele geçirmesini sağlamıştı.) Büyük Atlaslar'ın eteğindeki bir kasabada, Müslüman kadınlar kocalarını sultanın askerlerinin elinden kurtarmak için bileziklerini ve yüzüklerini vermişlerdi; ama bu arada "hile" yapmış (*per malitia*), yani evde paraları olduğunu gizlemişlerdi. Yuhanna el-Esad Muvahhid hanedanından hükümdar

Ebu Yusuf Yakub el-Mansur'un karısından daha da övgüyle söz eder; bu kadın Marakeş'teki Kutubiye Camii'nin minaresine top şeklinde altın alemler koydurmak için düğünde kendisine takılan mücevherleri, altın ve gümüş takıları satmıştı. Halkın gözünde bu toplar şehri koruyan ruhların yerleştiği gezegenlerdi; daha sonraki hükümdarlar Hıristiyanlara karşı şehri savunmak için altına ihtiyaç duyduklarında bile topları minare tepesinden indirmemişlerdi.

Ne var ki Murabıt hanedanından Yusuf bin Taşfin'in yükselişini anlatırken Yuhanna el-Esad hükümdarın karısı ve danışmanı Zeynep'ten söz etmemişti; oysa bu kadın Mağrip'te özellikle politikayı etkilemesiyle tanınıyordu. İbn Haldun *Berberilerin Tarihi* adlı eserinde kocasını bağımsızlık ilan etmeye teşvik edenin "güzelliği ve siyasi ustalığıyla ünlü" Zeynep olduğunu söylemişti.[79]

Belki de Yuhanna el-Esad Maliki hukuku ve İslam tarihi üzerine yazdığı kayıp kitaplarında kadınların siyasi, iktisadi ve dini rolleri üzerinde daha fazla durmuştu. Ama kadınların niteliklerini ve yeteneklerini savunduğu kesinlikle söylenemezdi. Avrupa'da kadınların da erkekler gibi ya da erkeklerden üstün olduğu iddiasıyla yola çıkan edebi bir tür vardı: Christine de Pizan'ın *Kadınlar Şehri* (1405), Cornelius Agrippa von Nettesheim'ın *Kadın Cinsinin Soyluluğu ve Mükemmelliği Üzerine* adlı kitabı (1509) ve Kardinal Pompeo Colonna'nın kuzeni şair Vittoria Colonna'ya ithaf ettiği *Kadınların Savunulması* (1529) bunlardan bazılarıydı. Oysa Arap edebiyatında bu kitapların bir benzeri yoktu; kadınların başarıları biyografi sözlüklerinde örnekleniyor ya da İran şahı Şehriyâr'a her gece meraklı bir masal anlatarak sonunda hem kendi hayatını kurtaran hem de şahla evlenen akıllı Şehrazad gibi figürler aracılığıyla gösteriliyordu.[80]

Castiglione'nin *Courtier* adlı kitabında beyler kadınların kusurları, erdemleri ve başarılarını saraylı hanımların önünde tartışır. Havranî'nin 14. yüzyılda yazdığı bir hikâyede ise farklı bir tartışma yer alır. Hurre adında (adı "hür" anlamına gelir) Yemenli bir kadın birden çileciliği seçen kocası tarafından reddedilir; o da güzel, yetenekli ve dilbaz bir grup köle kadını yönetmeye başlar; onlarla birlikte Kahire gibi şehirlere gider ve hükümdarları bilgi ve öğütleriyle şaşırtır; sonunda da Bağdat sultanının oğluyla evlenir. İki fakihe, saraydaki yeni maiyetinin önünde tartışmalarını emreder; biri kadınları diğeri ise erkekleri savunacaktır.

Fakihler evlilikten ve sevişmekten söz ederler; tartışma çözümsüz kalınca Hurre zalim ve merhametli insanlar hakkında bir hikâye anlatır; hikâyede cinlerin ve akıllı kadınların sayesinde doğru kadın ve erkek sonunda evlenir.[81]

Yuhanna el-Esad Afrika kitabında Şehrazad ya da Hurre gibi yetenekli herhangi bir kadını anlatmamıştır. Onun kadınları bu kadar becerikli değildir; *Coğrafya*'daki tek usta oyunbaz, ikide bir rol değiştiren yazarımızın ta kendisidir. İtalyanların "kadınlar hakkındaki tartışmasını" uzaktan uzağa duymuş olabilir (olumsuz taraf olan Giovanni Francesco Pico della Mirandola'nın cadılık hakkındaki diyaloğu *Strix*, Bologna'da, Yuhanna'nın şehri ziyaretinden birkaç ay önce basılmıştı); nüfuzlu Mantua ve Ferrara düşesleri konusunda Jacob Mantino'dan bilgi edinmiş olabilir; İtalya'daki bilgili kadınlara dair bilgi kırıntıları da öğrenmiştir belki.[82] Ama bu tür bilgiler onun Afrikalı kadınlara dair anlattıklarını hiç etkilememişti. Oysa İtalya'daki, özellikle Yahudi ailelerindeki ve kendi evindeki aile yaşamı, Roma mahallelerindeki fahişeler dolayısıyla cinsel ve mahrem yaşam hakkındaki gözlemleri onu gerçekten etkilemişti. Kendi evinde, Fas'taki yer sofrasına ve herkesin kaşığını daldırdığı tek sahana tercih ettiği yemek masasında, iki toplumsal dünyayı nasıl karşılaştırabileceğini, benzerliklerini nasıl ölçüp biçeceğini ve farklılıklarına nasıl tutunabileceğini iyice görebiliyordu.

8. Bölüm

Karşılık Bulma, Aktarma ve Mesafe Koyma

Yuhanna el-Esad'ın hem karada hem de suda yaşayabilen kuşu, balıkların arasına karıştığında, "Beni tanıyorsunuz, ben de sizdenim" der. Bir yıl süresince balıklarla birlikte yaşamak, onlara benzemek zorundadır, ama vergi tahsildarı geldiğinde çabucak kaçabilmek için hazır da olmalıdır. Yuhanna el-Esad da din değiştirdikten sonra İtalya'da geçirdiği yedi yıl boyunca işte tıpkı bu kuş gibiydi. Eski dünyasının yanı sıra yenisine de hem yakın hem de mesafeli durmanın yollarını bulmuştu. Meraklı ve mahir oluşu sayesinde kendini suçlu hissetmek gibi bir çelişki ve kaygı yaşamadan iyi bir yazar, bilgili bir yoldaş ve belki bir âşık olabilmişti. Geçirdiği tecrübeler onu hiç beklenmedik mecralara yöneltecekti.

Çifte kimlikli bir hayat sürdürmenin en elverişli yolu benzer noktaları, iki dünyanın birleşir gibi göründüğü yerleri saptamaktı. Yuhanna el-Esad Afrika ve Levant'ta elçi ve seyyah olarak geçirdiği yıllarda zaten karşılaştırma ve karşılık bulmayı huy edinmişti. Son derece farklı âdetler gözlemlemişti (kızları sünnet etme âdeti "Peygamber'in emri" idiyse de sadece Suriye ve Mısır'da, "usta berberler gibi 'tabiatın tacı'nın tepesini kesen yaşlı kadınlarca" uygulanıyordu), ama Dârü'l-İslam'daki bütün farklılıklara rağmen ortak bir din her şeyi bir arada tutuyordu.[1]

Kuzey Afrika'yı İtalyanlara tarif etmek zordu; açık seçik anlatabilmek için Yuhanna el-Esad'ın benzerlikler bulması gerekiyordu. Örneğin Büyük Atlaslar'daki göçer Berberilerin evleri ağaç kabuğundan yapılır, kolayca oradan oraya taşınabilirdi; "çatı kirişleri, İtalya'da âdet olduğu üzere katıra binen kadınların yanlarına aldığı sepetlerin tepesine benziyor"du.[2] Ölçüler ve para için de karşılık buluyordu sık sık. Arapça vezin konusundaki Latince kitabında okurlarına Arapça uyak ile Latince uyağın nerede benzediğini, nerede farklı olduğunu göstermişti. Arap-

ça dize anlamına gelen "beyt" aynı zamanda ev ve çadır anlamına da geliyordu; Latince *carmen* kelimesinin türevleriyle hiç ilgisi yoktu. Latincedeki iki uzun heceli sözcük ile vurgulu heceden sonra iki vurgusuz heceli sözcüğün ise Arapçada karşılığı vardı.[3]

Yuhanna'nın çeviri alanındaki sistemli ilk tecrübesi 1524 yılında üzerinde çalıştığı Arapça–İbranice–Latince sözlüktü; çalışma arkadaşı Yahudi olduğundan bu tecrübe özellikle aydınlatıcı olmuştu. Umberto Eco'nun işaret ettiği gibi, çeviri, diller arasında ve kültürler arasında hareket etmektir; çevirmen kaynak dildeki aynı etkiyi yaratacak kelimeleri bulmaya uğraşır.[4] Yuhanna el-Esad ve Jacob ben Samuel'in tasarladığı sözlükte tek tek kelimeler bağlama oturtulmadan veriliyordu. Önemli olan her kelimenin en iyi karşılığını bulmaktı. Mantino'nun herhalde Yuhanna'ya danışarak İbranice ve Latincesini verdiği ilk 170 kelimede kültür benzerlikleri ve farklılıkları sık sık su yüzüne çıkmaktaydı. Örneğin sünnet demek olan "hitân" kelimesinin çeşitli dillerde benzer teknik anlamları vardı, ama bu iki sünnetli adam için duygusal ağırlığı farklıydı; çevrelerindeki Hıristiyan erkekler içinse kınanan bir farklılık işaretiydi. "İmam" kelimesi için Latince *sacerdos* (rahip) karşılığı verilebilirdi; kendisine Mantino'dan miras kalan yazma metni daha sonra notlandıran da bir rahipti. Yuhanna el-Esad *Coğrafya*'da bu kavramın karşılığı olarak *sacerdote* kelimesinde karar kılmıştı; oysa İtalyancada bu kelimenin ritüel ve kutsal çağrışımları vardı ki bir Müslüman imamın dua ve vaaz gibi faaliyetlerini anlatmak açısından hiç uygun değildi.[5] Yine de, Mantino'nun gözünde İbranicenin, Yuhanna el-Esad'ın gözünde de Arapçanın –Kuran Arapça indirilmişti– ayrıcalıklı konumuna rağmen eşdeğer kelimelerin bulunabileceği varsayılıyordu.

Bazı önemli kelimeler farklılıklara imkân tanısa da bir yerde birleşmeyi gerektiriyordu; bunlardan ilki Allah'tı. Burada Mantino Yuhanna el-Esad'ın Arapça yazdığı Allah'ın yanını boş bırakmıştı. Allah'ın dört harflik İbranice adı ve farklı yazılışları huşu, kutsallık ve güç duygusu uyandırırdı. O'nun adı Mantino'nun kapısına takılı, Tevrat'tan bir bölüm yazılmış parşömenin muhafazası olan Mezuza'nın arkasında yazılı olabilirdi, ama bu dünyevi sözlüğe onun adını yazmayı uygun bulmamıştı. (Yazmanın daha sonra Hıristiyan sahibi boş bırakılan yere yanlış yazılmış İbranice "adı" eklemişti: *Heh, Lamed.* Oysa doğrusu *Alef, Lamed*'dir.)[6]

Yuhanna el-Esad ile Mantino, sözlükte ait oldukları harflere yerleştirilmiş olan "iblis" ve "şeytan" hakkında da konuşmuş olabilirler. İbranice karşılıkları üzerinde düşünürken şeytanın aldığı biçimleri de (hasım, münafık, Tanrı'ya isyan eden, karşı gelen, vs.) karşılaştırmış olabilirler. Şeytanın sözlükteki yeri Mantino'nun kelime karşılıklarını yazmaya son verdiği bölümdeydi, ama bu Yahudi âlim İbranice *Satan* yazmayı planlamış olabilir, belki de Yuhanna el-Esad'a bu adın İbn Meymûn'a göre etimolojisini (*satah*, "sırt çevirmek", "yolunu şaşırmak") anlatmış olabilir. Hatta bulduğu karşılıklara "Samael"i de eklemeyi planlamış olabilir, çünkü İbn Meymûn *Şaşırmışların Kılavuzu*'nda [*Delaletü'l-Hairin*] "bilgelerimizin genellikle Şeytan için kullandığı isim Samael'dir" dememiş miydi?[7]

İblis ise sözlüğün başlarında yer alıyordu. Mantino iblis kelimesi için *Satan* ve *Samael*'den başka hangi adları kullanabilirdi? "Kötü ruh", "hasım" gibi terimlerin İbranice karşılıklarından başka, o dönemde en çok kullanılan isim olasılıkla "Lilith" idi, yani kabalacı kaynaklarda Samael'in karısı olarak tanımlanan güçlü dişi şeytan. Bir hekim olan Mantino yeni doğmuş bebekleri kem gözden korumak için takılan muskalara sık sık Lilith'in adının da yazıldığını biliyordu herhalde. Ama Yuhanna el-Esad'la birlikte "iblis"e uygun bir karşılık bulabilirler miydi?[8]

Ama Mantino sözlüğün İbranice sütununa Latin harfleriyle "Lusifer" yazdı; bu ad şeytanın düşmüş bir melek, İşaya 14:12'deki "parlak yıldız" olarak kökenini vurguluyordu. Antikçağ ve ortaçağ hahamları "Lusifer" adını kullanmamışlar, ama bazıları düşmüş melek Semyaza'dan söz etmişlerdi. Bu eski metinlere göre, İştar tarafından aldatılan Semyaza, onun göğe yükselip sabah yıldızı olmasına istemeden de olsa olanak sağlamıştı. Bu geleneklere dayanan Mantino, olasılıkla Yuhanna el-Esad'a da danışarak, Lusifer'de karar kılmışa benziyor: En azından Lusifer'in Kuran'da günahkâr melek olarak adı geçen İblis'le bir bağlantısı vardı.[9]

Yuhanna el-Esad İslam'ın beş şartıyla ilgili kelimelere geldiğinde hem çok yakın benzerlikler hem de ayrıntılı farklar görmüş olmalıydı. Allah'a bağlılık, kutsanma, yakarış, dua karşılığı olan Arapça terimlerin –*ubudiyet, bereket, da'vat, salâ*– İbranice ve Latince anlamlarını bulabiliyordu. Aynı şekilde, "imtina" kelimesini yazdığında yanına yerleştirilebilecek İbranice ve Latince karşılıkların yanı sıra Yom Kippur ve Büyük Perhiz de aklına gelmiş olmalıydı. Müslümanlar Mekke'ye hacca gidiyorsa, Yahudiler ve Hıristiyanlar da Kudüs'e hacca gidiyordu.[10]

Sözlük Yuhanna el-Esad için bir tür manevi egzersizdi. Zekât ve sadakanın, "ihsan"ın karşılığı diğer dillerde de vardı. Yuhanna dilenciye sadaka verdiğinde ya da bir bağış yaptığında, içinden bunun zekât kabul edilmesini (takiyye konusundaki 910/1504 tarihli fetvayla Moriskolar zekât vermeye teşvik ediliyordu) niyet etmenin yanı sıra, hem İslamiyette hem de Hıristiyanlıkta kabul gören bir hayır işi olarak çevresine gösterebilirdi.[11]

Şimdi daha hassas bir örneği ele alalım; bu örnek Yuhanna el-Esad'ın sözlüğünde yok ama Arapçadan çevirdiği Aziz Pavlus'un Mektupları'nın 1521 tarihli girişinde mevcut. Burada yazarımız İsa'dan "Tanrı'nın oğlu" diye söz eder. Burada, fetvanın tavsiyesi üzerine kendi kendine şöyle diyebilirdi yazarımız: Beni himaye eden Alberto Pio'yu etrafa karşı memnun etmem gerek, ama asıl niyetim bu ibarenin "İsa Allah'ın kulu Meryem'in oğludur" olması.[12]

Ama ibarenin İslami düşüncenin bazı alanlarında yer alan bir fikri içerdiğini de kabul edebilirdi; örneğin üç yüzyıl önce el-Vezzan'ın memleketi Endülüs'te doğmuş olan filozof ve mutasavvıf İbn Arabî ebedi bir ikili olarak Yaradan ile Yaradılmış arasında ilişki kurmuştu. Bu ilişkide tözün ortaklığı söz konusu değildi elbette; İslamiyette böyle bir düşünce kabul edilemezdi. İlişki vahiy yoluyla kuruluyordu. İbn Arabî böylece insan-ı kâmil Muhammed ortaya çıkmadan önce vahiy inen –İsa dahil– peygamberlerin ilahi halesini vurgulamıştı. Müslümanlar Allah'ın kutsadığı kişilerin yolundan, yani Hz. Muhammed'in yolundan gitmelidir, diyordu İbn Arabî; bu yol Allah'ın daha önce vahyettiği bütün dinleri de kucaklar. Allah bütün varlıkları yaratmış ve *bütün* inananlara kendinden bir şeyin sırrını vermiştir. "Allah'ın yolu her varlığın üstünde yürüdüğü yoldur; bu yol onları Allah'a götürür. Bu yol her ilahi dini ve akli melekenin her yorumunu kapsar." Bir vecd ânında İbn Arabî farklı dinlerin bir araya gelişini görmüştür:

Gönlüm geniş
Ceylanlara sahra
Keşişlere manastır
Putlara tapınak
Hacılara Kâbe
Tevrat'a rahle
Kuran'a mushaf[13]

Yuhanna el-Esad'ın günümüze ulaşabilen yazılarında tasavvufi duyarlık pek yoktur; ancak Hıristiyan bir iklimde geçirdiği yıllarda tasavvufun izleklerini de barındıran Gazalî geleneğine çok değer verir, onun şiirlerini ve seciyini ezberden okurdu. Gazalî'nin ünlü bir dizesini Arapça ve Latince çevirisiyle Hıristiyan okurlarına hatırlatmıştı: "Yollar çoktur, gerçek yol tektir, o yoldaki yolcular seçilmiş kişilerdir." Yollar, yol *–tarik–* Gazalî'nin gözde temalarıydı; burada Yuhanna el-Esad muhtemelen Gazalî'nin otobiyografik *Delaletten Hidayete* adlı eserindeki bir ânı hatırlıyordu. Gazalî burada filozofların ve katı ilahiyatçıların yolunu bir kenara bırakıp mutasavvıfların yolunu seçmişti.[14] Tasavvuf öğretisi Yuhanna el-Esad'ın iki dünya arasına sıkışıp kalmış yaşamını kolaylaştırıyordu.

* * *

Çeviri işi, Yuhanna el-Esad'ın bir araya gelebilmenin ve kapsayıcı olmanın çeşitli biçimlerini bulmasını sağlamıştı, ama başından geçen başka olaylar onu farklı ve mesafeli davranmaya itecekti. Öğretmen, yazar, aracı, kısmen de olsa dininden dönmüş biri olarak İtalya'da geçirdiği yıllar ve orada kurduğu çeşitli sosyal ve mahrem ilişkiler onun kendini tanımlama biçimini değiştirmişe, bazen benliğinin acı biçimde sarsılmasına sebep olmuşa benziyor; ama entelektüel açıdan yapabileceklerini de iyice görebilmişti herhalde.

Yazılarında kendini ilim açısından sunuşu sıradan bir durumda İslami metinlerden beklenebilecek olandan çok farklıydı. İslam araştırmalarında bir bütün olarak bilgiyi meşru kılan kritik eylem, o bilgiyi destekleyen aktarım silsilesi (zinciri), yani "isnad" idi. Esas zincir hadislerin sahihliğini kanıtlayandı. Bir hadisin sahih kabul edilmesi için Hz. Muhammed'in söylediklerine tanık olmuş ve bunu sonraki nesillere aktarmış bir insan zincirinin zikredilmesi gerekirdi. Elbette böyle bir anlayış aynı zamanda söylenenlerin doğruluğu ve güvenilirliği hakkında hararetli tartışmalara ve gayrısahih hadis aktarım zincirlerinin ortaya çıkabilmesine de açık kapı bırakıyordu.

Aktarım hatları diğer ilim ve sanat biçimleri için de önemliydi; herhangi bir hukuki görüş, edebi tür ya da geçmişe dönük bir bilgi de böylesi bir zincirin halkalarında yer almak zorundaydı. Erkek ya da kadın her yazarın ya da âlimin, eğer güvenilir bir alıcı ve aktarımcı olduğunu kanıtlamak istiyorsa, nerede durduğunu belirtmesi beklenirdi.

Bazı otoriteler ya da âlimler bu zincirleri kısaltabiliyor ya da belirli şartlar altında bu zincirlerin üzerinde bir yere çıkabiliyordu. Bunlar kendi mezhep hukuklarından bağımsız olarak, kendilerinden önce gelenlerden farklı akıl yürütenler, güvenilirliklerini kendi başlarına ölçüp biçerken bu zincirlere biçim veren ya da çağlarının tarihini yazanlardı. Ancak yine de inanılır birer âlim olduklarını kanıtlamak zorundaydılar. İbn Haldun "yeni disiplin"ine destek bulmak için aktarım zincirlerini kullanmamış, onun yerine hukuk gibi ilimlerle analojiler kurmuş, tarihsel bakımdan ikna edicilik, toplumsal örgütlenme ve medeniyetin doğası konusunda akıl yürütmüştü; sadece bu gerçeklik ölçütlerine uyan kaynakları zikrediyordu. Yine de, otobiyografisine hocalarının ve hocalarının hocalarının biyografilerini de koymuştu; bunlar birçok ciltten oluşan *Kitabü'l-İber*'ın son bölümünü oluşturmuştu.[15]

Yuhanna el-Esad, *Coğrafya*'da başka coğrafyacı ve tarihçileri de zikretmiş, bazen eserleri hakkında eleştirel yargılarda bulunmuştu. Bir keresinde bir zincirin nasıl işlemesi gerektiğini anlatmıştı: "Birçok hocasının [*maestri*] kendi hocalarından duyduklarına" göre Merinilerin sultanı Ebu İnan yaptırdığı Ebu İnaniye medresesinin maliyetinin ne kadar yüksek olduğunu görünce hesap defterlerini ırmağa atmış ve şu beyti söylemişti:

> Pahalı bir şey güzelse, pahalı değildir
> Ruhu memnun edenin bedeli sorulmaz.[16]

Peki, kimdi bu hocalar? Yuhanna el-Esad belirtmez bunu. Eline fırsat geçtiği halde, Fes medreselerinde ona sarf u nahiv, kelam ve Maliki fıkhını öğretenler hakkında hiçbir şey anlatmaz. Adını vermeden potansiyel bir hocadan, zayiçenin kurallarını ona öğretmeye hevesli adamdan söz eder; ama bu kuralları öğrenmeyi tercih etmemiştir Yuhanna. Afrika kitabında bir yazar olarak Yuhanna el-Esad yalnızca bir gözlemci, çağdaşları hakkında bilgi toplayan biri, Arapça metinlerin okuru ve İslam tarihinin önemli figürleri, âlimleri ve şairlerinin anlatıcısı olarak yer alır. Bu geçmiş –"âlimlerimiz ve kozmografyacılarımız"[17]– ona aittir ama o, kendine itibar kazandıracak ve belki de kısıtlayacak olan İslami aktarım zincirine tam anlamıyla yerleştirmez kendini.

Meşhurlar, Yuhanna el-Esad'a kendini bir yere oturtabilmesi için çok daha iyi olanaklar sunuyordu. Tarihsel biyografiler her alanda aktarım

zincirine dahil olabilmenin ve âlimlerin niteliği ile güvenilirliğine ulaşabilmenin tercih edilen yoluydu. İbn Hallikan geniş bir okur kitlesine ulaşan *Vefeyâtü'l-Âyân*'da (tabâkatına ya da biyografik sözlüğüne bu adı vermişti) toplam 865 şahsiyetin arasındaki hocalık bağlantılarını göstermiş, uygun düştüğünde kendisini de zincirin halkalarına eklemişti. Örneğin, gençken Şafii mezhebinden bir kadı ve "çağının en ünlü ve yetenekli kişilerinden biri olan" Şerafeddin el-İrbilî'den ders almıştı. "Bu kadar iyi ders anlatan birini şimdiye kadar dinlemedim ... o en iyisiydi ve onu düşündükçe dünya gözümde değerini kaybediyor." İbn Hallikan işte bu hocasına yararlı notlarla dolu bir yazma vermekten gurur duymuştu.[18]

Oysa Yuhanna el-Esad, İbn Hallikan ve diğer biyografi yazarlarını kaynak gösterse de ona bir şeyler öğreten âlimlerin, sözgelimi Gazalî'nin adını vermez. İranlı bilgin el-Tuğraî'nin Kuran üzerine yazdığı büyük kasideyi, "Fes'te okurken, çocuk yaşta" ezberlediğini açıklar. *Coğrafya*'daki gibi, *Meşhurlar*'da da daha önce yazılmış metinlerden bilgi edinmeyi, mümkün olduğunca da kendi gözlemlerini yapmayı sürdürüyordu. Büyük el-Eş'arî'nin ardından giden Bakıllanî'nin *et-Temhîd* adlı yazma metnini bizzat görmüştü. İbnü'l-Hatib'in, Gırnata ve Fes sultanlarının bu âlim elçisinin inanılmaz siyasi mektuplaşmalarının bir nüshasını ele geçirmişti; daima elinin altında bulundururdu bu yazmayı, Fes'ten ayrılana kadar da kullanmıştı.[19]

Kendini bir doğrudan aktarım zincirinden söküp atmasının –belki böylece kendini özgür kılmasının?– nedeni sadece tedbirli davranıp dini bağlarını gizlemek değildi. Adlarını verse de vermese de Yuhanna el-Esad'ın Müslüman âlimleri çok takdir ettiği Hıristiyan okurları için açıktı. *Coğrafya*'nın künyesinde adı yazılı olan "Joan Lione Granatino"nun Kuzey Afrikalı kimliğini, böyle bir yazma olduğu kuşkucu Müslümanların belki kulağına gider diye saklamak mı istiyordu? Peki, öyleyse, eskiden Fesli olduğuna dair neden bu kadar ipucu bırakmıştı? Benim düşünceme göre, ait olduğu aktarım zincirleri hakkındaki suskunluğu, yeni ve karışık bir kimliğe sahip olduğu dönemde bir yorumcu olarak otoritesi için farklı bir dayanak bulma çabasından ileri geliyordu.

Yuhanna el-Esad hem katı Avrupa modelinden hem de Kuzey Afrika modelinden farklı iki hamlede kendini yeniden biçimlendirmişti. Birinci hamlede Yuhanna el-Esad kendini bağımsız bir âlim olarak sunar; geniş bir okur kitlesi vardır, çok seyahat etmiştir, tecrübelidir ve birçok

konuda yazabilir. Bu iddiasına meşru bir zemin sağlayacak bir hocalar silsilesi olmadığından Müslümanların gözünde inanılırlığı fazla olmayabilir; ancak, 1550'de Avrupalı editörünün gözünde de birçok konu hakkında bilgi sahibi olan bu kişinin yeterli ilmi ağırlığı yoktur. *Afrika Tasviri*'nin basılı edisyonunda Ramusio, Giovanni Leone için iki kez (birincisinde Afrikalıların genel ahlak bozukluklarını sıralarken, ikincisinde de Fes'teki kadın kılığına giren "muhannesleri" tasvir ederken) Rönesans'ta revaçta olan "tarihçi" unvanını kullanmış ve onun tarihçinin "kuralları"na göre yazdığını belirtmişti; oysa Yuhanna el-Esad gerçeği anlatmak zorunda olduğunu yazıyordu, zaten "herkesin" yapması gerektiği de buydu.[20]

Bu konuda, geçmişin olayları ve kişilikleri üzerinde yazan başka Arap–Müslüman yazarları örnek almaktaydı; onlar kendilerine tarihçi demektense kitaplarına "tarihî" demeyi tercih ederlerdi, zira çoğu hukuk eğitimi almıştı ve birkaç edebi türde birden yazıyorlardı. Yuhanna el-Esad *Meşhurlar* ile *Coğrafya*'da kaynaklarını nitelemek için "*Historiographus*", "*Historiografo*", "*Chronista*" ve "*Cronechista*" kelimelerini kullanıyordu; bunlar "ahbârî" ve "müverrih" kelimelerinin karşılıklarıydı. Gerçeği anlatma konusunun İbn Haldun'un *Mukaddime*'si gibi tarihsel metinlerde tartışıldığını biliyordu. Ama kendi metinlerinde kendini önce tarihçi olarak tanımlamamıştı; sadece bir *Muhtasar İslam Vakayinameleri* kitabı yazdığını belirtmişti.[21]

Ancak Yuhanna el-Esad kendini tanımlama amacıyla iki başka terim kullanmıştı, ikisi de "yazar" kavramını çağrıştırıyordu. *Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı*'nda düzenli olarak "*el Compositore*" dir, yani "yazar" ya da "toparlayıcı" ya da "derleyici". İtalyanca *autore* kelimesini biliyor ve arada bir kullanıyordu, ama kendisi için Arapça "müellif"in en uygun karşılığını seçmişti; birçok Arapça nesir eser geleneksel bir tevazuyla "derleme" diye takdim edilirdi.[22] Aynı biçimde, Yuhanna el-Esad *Meşhurlar*'da kendisinden defalarca Latince *auctor* olarak değil de, "*Interpres*" (çevirmen–mütercim) olarak söz etmişti. Burada yine, biyografi (terceme-i hal) anlamına da gelen Arapça "terceme" (tercüme) kelimesinin karşılığını tercih ediyordu; bir anlamda kendine çevirmen ve biyografi yazarı diyordu.[23]

Interpres ve *Compositore* Yuhanna el-Esad'ın kitaplarında adeta ete kemiğe bürünür: "biyografi müellifi der ki", "biyografi müellifi

ezberlemişti", "müellif burada gecelemiştir", "müellif duymuştur ki", "müellif bizzat görmüştür". Üstelik cümleler üçüncü tekil şahıs halinde devam eder: "o" ziyaret eder ya da kaçar ya da hatırlamaz ya da Allah'a şükreder. *Coğrafya*'nın dokuz yüzü aşkın sayfasında Yuhanna el-Esad "ben" kelimesini ve fiillerde birinci tekil şahıs çekimini son derece ender durumlarda kullanmıştır. Kuş hikâyesinin başında, Afrikalılara hep ahlaksızlık atfedip erdemlerini hiç saymadığı için suçlanıp suçlanmayacağını merak eden Compositore, birden haykırır: "Ben de hem karada hem denizde yaşayan kuş gibi yapacağım" (*io faro como uno ucello*).[24]

Üçüncü tekil şahıs kullanımı ve kendinden dolaylı söz etme Arapça metinlerde yüzyıllardır standart olmaktan çıkmıştı. Gazalî ve İbn Haldun gibi birçok yazar otobiyografilerinde kendilerinden "ben" diye söz ederler. Bir tezkireci yazdığı biyografilerin arasına kendi portresini de eklemek isterse, yalnızca o madde için "ben" değil, "o" zamirini kullanması daha doğruydu, ama bunun dışında, kendinden genellikle birinci tekil şahıs olarak söz ederdi. İbn Hallikan da bir iki sayfa önceki alıntıda gördüğümüz gibi böyle yapıyordu. Mukaddesî coğrafya kitabında serüvenlerini "ben" diye anlatmıştır; İbn Battuta'nın seyahatnamesi gibi bir başkasına yazdırılan metinler bile "oradan ayrıldım", "ziyaret ettim", "emiri gördüm" gibi ibarelerle doludur. Bir hadiste Arapça "ben" (*ene*) kelimesinin mağrur olmayı çağrıştırdığı söylenir, buna rağmen yazarlar sık sık kullanırdı bu kelimeyi.[25]

Yuhanna el-Esad kendinden söz ederken üçüncü tekil şahıs zamirini kullanmayı İtalya'da öğrenmiş olamazdı. Spandugino'nun Türkiye seyahatnamesi (1519) ile Hernando Cortés'in 1522–24'te İtalyancaya çevrilmiş olan ikinci ve üçüncü Meksika mektupları "ben" odaklıydı. Birinci tekil şahısla anlatım –"gördüm", "duydum"– 16. yüzyıl seyahatnamelerinde gerçeği anlattığını göstermenin garantisiydi.[26] Ramusio Deniz ve Kara Yolculukları dizisinin ilk kitabı olarak Giovanni Leone'nin *Afrika*'sını basmaya karar verdiğinde, sayfaların çoğundan "el Compositore"yi çıkarıverdi, yerine "ben" ile birinci tekil şahıs çekimli fiilleri yerleştirdi. Metni Fransızca, Latince ve İngilizceye çevirenler Ramusio'nun metnine sadık kaldılar.[27]

Yuhanna el-Esad neden bir "*el Compositore*" yaratmıştı? Nedeninin mesafeli durmak olduğunu düşünüyorum. İtalya'daki hayatına ve

Mağrip'te bir Müslüman olarak hayatına mesafeli yaklaşabiliyordu böylece; geçici bir mesafeydi bu, bir süre için Hıristiyan'ı oynamasına, bir Müslüman olarak kimliği hakkında düşünmesine ve zamanı geldiğinde, sağ salim Kuzey Afrika'ya dönebilmesine olanak tanıyacaktı.

* * *

Yazar, derlemeci ve tercüman kisvesinde yeniden biçimlendirilmiş, İslami doğrudan aktarımın sıkı bağlarından kopmuş bu kimlik, *Coğrafya*'daki şu şaşırtıcı kelimeleri anlamamıza yardım ediyor mu? "Mucametto'nun Kuran'daki şeytanın karıştırdığı sözlerine göre Büyük İskender peygamber ve kraldı." Hakaretten kaçınabilmek için takiyyenin izin verdiği üzere "Muhammed" değil de "Mucametto" adını kullanıyor olsa bile, bu cümle bir skandaldır. Yuhanna el-Esad bunun farkına varıp yazmalardan birinden çıkarmış olabilir, zira "Mucametto'nun şeytanın karıştırdığı sözleri" Ramusio'nun basılı edisyonunda yok.[28] Cümleyi bir süreliğine kullanmış olsa bile, nedenlerini bulmaya çalışmamız gerekiyor.

Bütün Müslüman âlemini kucaklayan bir din olarak İslamiyete hâlâ sadık bir adamın küstahça giriştiği bir deneydi bu belki de; dini açıdan durumu karışıktı, daha geniş bir görüş açısı kazanmış ve kendini birden öyle özgür hissetmişti ki İskender'in peygamberlik statüsünü eleştirivermişti. "Şeytanın karıştırdığı" sözü İskenderiye tasvirinde geçer; Araplar şehri Bizanslılardan aldıktan sonra yabancılar buraya geri dönmüştü ve "Müslümanların kurnaz halifesi koca bir yalan [*una bona bogia*] uydurup Mucametto'ya bir kehanet atfetmiş, İskenderiye'ye yerleşeceklere ... ve şehrin korunması için sadaka vereceklere tazminat ödeneceğini bildirmişti."[29] Burada Yuhanna el-Esad insanların dindarlığını sömüren bir dalavereyi açığa çıkarır ve bir Müslüman'ın meşru hakkını kullanarak hadisin uydurma olduğunu iddia eder.

Yuhanna anlatmayı sürdürür:

> Şehrin merkezinde, harabelerin ortasında bir türbe vazifesi gören küçük bir ev [*una Ecclesiola*] vardır; türbedeki mezar Müslümanlarca saygı görür ve onurlandırılır, burada gece gündüz kandiller yanar ve Mucametto'nun Kuran'daki şeytanın karıştırdığı sözleriyle peygamber ve kral olan Büyük İskender'in burada yattığı söylenir. İskenderiye'ye gelen bütün yabancılar gidip mezarı ziyaret ederler ve türbedarlara sadaka verirler.[30]

Halkın İskender'in mezarını ibadet edercesine ziyaret edişi Yuhanna el-Esad'da kuşku uyandırmıştı. Bu ibadetten kim kazanç sağlıyordu? İskender'in mezarının nerede olduğunu aslında kimse bilmiyordu. Mesudî 332/943'te mezarın şehrin içinde, beyaz ve renkli mermerlerden yapılmış bir kaide üzerinde olduğunu söylemişti; Herevî iki yüz yıl sonra şehre geldiğinde İskender ile Aristoteles'in ünlü İskenderiye Feneri'nde gömülü olduğunu duymuştu; "Ama bu ifadede neyin gerçek olduğunu sadece Allah bilir." İskenderiye'ye gelen bazı seyyahlar mezardan hiç söz etmez, ama el-Vezzan'ın ziyaretinden birkaç yıl önce şehre gelmiş olan Suyutî Zülkarneyn adına yapılmış bir camiyi anlatır. Durumu bizzat gözlemleyen el-Vezzan'ın türbenin bekçilerine yarar sağlamak üzere vakıf haline getirilmiş türbe hakkında söylenenlere inanmadığı açıktır.[31]

Yuhanna el-Esad, üçüncü olarak Hz. Muhammed'e atfedilen bir sözden kuşkulanmıştır. Fes'in batısında, Kasr-ı Firavun ("el Palazo de Pharaon") diye bilinen küçük bir dağ yerleşimi yer alır; yerel halk, hatta bazı tarihçiler buranın "Musa zamanında bütün dünyaya hâkim bir Mısır firavunu" tarafından kurulduğuna inanırlar. Başka tarihçilerse Mısırlılar bu bölgede hiç egemenlik kurmadığına göre, bu inancın "saçma" (*una baia*) olduğunu söyler.

> Bu saçmalığın kaynağı Müslüman darbımesellerini ihtiva eden bir yazmadır; Kelbî adlı yazarın bu eserinde Mucammeto'nun iki sadık ve iki de sadık olmayan kralın bütün dünyayı yönettiğini söylediği belirtilir. Sadık olanlar Büyük İskender ve Davud'un oğlu Süleyman'dır; sadık olmayanlar ise Nemrud ve Musa'nın firavunudur. [Kasr-ı Firavun halkı] peygamberlerinin sözlerini hatalarını mantıklı kılmak için kullanmışlardır.

Ama hatalıdırlar. Romalılar kurmuştur yerleşimi; duvarlarında Latince yazıtlar vardır.[32]

"Kurnaz halife" olayında Yuhanna el-Esad hadisten kuşkulanmıştı. Kasr-ı Firavun halkına, peygambere atfedilen bir sözü yanlış kullandıkları için öfkelenmiştir. İbnü'l-Kelbî'nin yaptığı alıntının güvenilirliğini de sorgulamıştı. Iraklı İbnü'l-Kelbî'nin (ö. 206/821) şaibeli bir ünü vardı; bazıları onu över, bazılarıysa yalan söylemek ve yanlış atıflarda bulunmakla suçlardı. Aynı darbımeseli bir yüzyıl sonra tekrarlayan tarihçi Taberî ikinci inançsız dünya hâkiminin Musa'nın firavunu değil, Babilli

Nabukadnezar olduğunu söylemişti. Yuhanna el-Esad firavunlardan söz ettiğinde iddiası onların "çok güçlü ve ulu" oldukları ama "dünyayı yönetmedikleri" idi.[33] Her iki olayda da İslami sorgulamanın meşru sınırları dışına çıkmamıştı.

Yuhanna el-Esad'ın sınırı aşmasına İskender'in peygamberliği neden olmuştu. Yüzyıllardır Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar cihan fatihi, cihanşümul hükümdar, yeryüzünün dört bucağına gitmiş bir seyyah, şehir kuran, bilge kişilere danışan bir kişi olarak Büyük İskender hakkında hikâyeler üretiyorlardı. İskender bazen yarı Pers'ti; Makedonyalı Filip'in değil, onun kızı ile bir Pers prensinin oğluydu. Son derece bilge bir kişi olan danışmanı Kadir'den İslamiyet ile Hz. Muhammed'in gelişi kehanetini öğrendiği için, her hikâyenin sonunda mutlaka Müslüman olurdu.[34] Ama İskender peygamber miydi?

İslamiyette peygamberler ya İbrahim, Musa, İsa ve son ve en büyük peygamber Muhammed gibi yeni bir dinin kurucusu "resul" ya da Hud, İsmail, İshak, İlyas, Vaftizci Yahya ve Meryem gibi "nebî" ve "velî" olurlardı. İskender'in peygamberliği bir bakıma Kuran'da Kehf suresinde (18:82–100) anlatılan Zülkarneyn –"iki boynuzlu", "iki zaman sahibi"– ile aynı kişi olduğuna inanılmasından ileri gelmekteydi. İbn Haldun gibi birçok Müslüman âlim İskender'i Zülkarneyn olarak tanımlıyordu; Zülkarneyn'in Doğu'nun ve Batı'nın halklarını ziyaret edişi, Yecüc ve Mecüclere karşı bir duvar inşa edişi, İskender hikâyelerinde de geçen motiflerdi.

Aynı fikirde olmayan âlimler de vardı. Bazıları Zülkarneyn adını iki kişiye atfediyordu: Kehf suresinde nebî olan İbrahim, İskender diğeriydi. Peygamber'in hayatını yazan İbn Hişam (ö. 220/835) İskender'in Kuran'daki iki boynuzlu nebî olmadığını, sadece iki fener inşa etmesi nedeniyle ona "İki Boynuzlu" dendiğini göstermek için geleneksel otoritelere başvurmuştu. Coğrafyacı İdrisî "dünyanın iki ucuna erişen herkese bu ad verildiğini" iddia ediyordu.[35]

İskender'in göğe yükseliş hikâyesi Zülkarneyn olduğunu söyleyenlerin gözünde bile ona mertebe kaybettirmişti. Hikâyenin Hıristiyan versiyonunda İskender tepelerine asılı eti kapmaya çalışan grifonların (kartal kafalı aslan vücutlu mitolojik varlık) ya da kartalların çektiği bir arabayla yükselir. İslam geleneğinde bu yükseliş biçimi, küstahlık edip Babil kulesini yaptıran Nemrud gibi kâfir cihan hükümdarlarına

mahsustur. Müslüman İskender, İskenderiye şehrini kurduktan sonra bir melek tarafından göğe yükseltilir; melek ona ilahi yöneticisi olacağı dünyayı gösterir. Ama o Nebî Muhammed'e gösterilen semavi ya da yüce ruhani dünyayı değil, sadece yeryüzünü görür. Bir süre önce bir yorumcunun dediği gibi, böyle sınırlı bir vizyona sahip olan İskender "Peygamberlik eşiğinin bu tarafında" "hükümdarlık ile peygamberlik ... arasındaki yol ayrımında kalır."[36]

Hasan bin Muhammed el-Vezzan açıkça bu kuşkucular arasındaydı. İskender eğer peygamber olsaydı, el-Vezzan'ın İskenderiye'de görüp de rahatsız olduğu ibadet onun meşru hakkı olacaktı. Eğer peygamber olsaydı, İskender bir cihan hâkimi ve kurtarıcısı rolüyle elinde çok daha büyük bir güç toplayacaktı; Yuhanna el-Esad ise bu rolü en aza indirgemek, dünyanın sonuyla ilgili diğer her şeyle birlikte çok uzaktaki Kıyamet gününe kadar ertelemek istiyordu. Kuzey Afrika'da elde ettiğinden çok daha fazla otorite kazanmış olduğu İtalya'da, artık kendini o kadar üstü kapalı ifade etmesine gerek yoktu.

Ne var ki Yuhanna el-Esad, Zülkarneyn hakkında, yirmi otuz yıl önce Suyutî'nin yaptığı gibi, şunları söyleyebilirdi: "Adı İskender'di ve asla peygamber olmadı."[37] "Mucametto'nun Kuran'daki şeytanın karıştırdığı sözlerine göre" ibaresini eklemek Kuran'ın ve bizzat Hz. Muhammed'in güvenilirliğini sorgulama anlamına geliyordu.

İslam öğretisine göre, Allah Kuran'ı Hz. Muhammed'e Arapça indirmişti. Sapkın Mutazilîlerin bir zamanlar iddia ettiği gibi, yalnızca Allah Hz. Muhammed'e telaffuz ettiğinde varolan, yaratılmış bir kitap değildi. *Meşhurlar*'da Yuhanna el-Esad bu iddiaya Eş'arî'nin cevabını veriyordu: Kuran, Cebrail'in Hz. Muhammed'e fısıldadığı kelimelerden bağımsız olarak, Allah'ın ebedi ve ezeli Levh-i Mahfuz'unda vardı.[38]

Yuhanna el-Esad Kuran'ın yazıya geçirilmesinin sık sık anlatılan hikâyesini de biliyordu. Sahabe, peygambere vahiy geldiğinde söylediklerini hemen oracıkta parşömen parçalarına, hurma yapraklarına, kürek kemiklerine, ceylan derilerine ve taşlara kaydetmişlerdi; Hz. Muhammed yaşarken bunları derlemeye başlamışlardı, ama öldüğünde bütün Kuran'ı sahabeden yalnızca dört kişi ezberden okuyabiliyordu. Hz. Ebu Bekir zamanında başlayan ilk çalışmalardan sonra Hz. Osman, baş vahiy kâtibi başkanlığında bir heyet toplamış, sahih bir metin hazırlatmış, sonra bütün diğer nüshaları yok etmişti.

Ancak Hz. Osman'ın derlediği Kuran hâlâ farklı okunabiliyor, telaffuz edilebiliyordu, zira yazıda sesli harfleri belirten harekeler yoktu. İbn Haldun'un dediği gibi, "bir süre sonra Kuran'ı okumanın yedi kıraatı ortaya çıktı ... her birinin kendine özgü telaffuzu vardı ... bunlar belirli kişilere atfedilir oldu ... bu kişiler onları aktarmakla ünlendiler." Bazıları bu yedi kıraatin, yani okuma biçiminin Peygamber zamanında da var olduğunu, hatta nebînin şöyle dediğini anlatmışlardı: "Cebrail bana bir kıraatta okumayı öğretti ve ben ona cevap verip sürekli başkalarını da istediğimde yediye ulaşana kadar verdi." Onaylanmış yedi kıraat tilaveti 10. yüzyılda sistematik hale getirildi ve bunlardan başka tarzlar reddedildi. İbn Haldun Kuran'ın okunuşu, telaffuzu ve yazımı konusunda gelişen ilimleri övüyordu.[39]

Böyle bir tarihçe ve Kuran'ı çeşitli tarzlarda okumaya izin verilmesi, kutsal Arapça metnin tefsirine olanak sağlıyordu. Metnin zor olduğu Kuran'da da belirtilmişti (3:7).

> O, sana Kitab'ı indirendir. Onun [Kuran'ın] bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler.

Bu ünlü âyet çok tartışılmıştı. Hangi âyetler "müteşabih" idi; bu âyet nasıl okunacaktı? "Ancak Allah bilir"den sonra durmak mı gerekiyordu (çoğunluğun görüşü buydu), yoksa okunmaya devam mı edilmeliydi ki bu böylece "ilimde derinleşmiş olanlar" doğru tefsiri Allah'la paylaşacaklardı. (Yuhanna el-Esad, Kuran'ın çevirisi üzerinde çalışırken çoğunluğun görüşüne uymuştu.)[40]

Peki, tefsir, metni tartışmaya da imkân veriyor muydu? El-Vezzan acaba Kuran'daki sözlerin Cebrail'in Peygamber'e söyledikleri olup olmadığını tartışan herhangi birine rastlamış mıydı? Müslüman ilahiyatçılar Yahudileri, özellikle Ezra'yı Allah'ın onlara gönderdiği Tevrat'ın metniyle oynamakla suçlar (el-Vezzan döneminde Kahire'nin baş hahamı Müslümanların sürgit suçlamalarından şikâyetçiydi); bu ilahiyatçılara göre dört İncil arasındaki çelişkiler, İsa peygamberin hayatını ve sözlerini yazanların dikkatsizce hata yaptıklarını, unutkan olduklarını,

hatta "yalan" söylediklerini kanıtlıyordu. Bazı Şii yorumcular nebîye inen vahiylerde dördüncü halife Ali ve ahfadına göndermeler olduğunu, ama bunların Kuran'ın son yazımında atlandığını iddia etmekteydi. Ama bunun el-Vezzan için bir önemi yoktu, çünkü o Şii imamlık öğretisinin sapkınlık olduğu kanısındaydı.[41]

Fes'te öğrenim görürken okuduğu tefsirciler genellikle kutsal Arapça metindeki sözlere ve dilinin saflığına saygı göstermişlerdi. Arada sırada tek bir kelimenin hatalı olduğu düşünülür, kabahat eski, yorgun kâtibe ya da mürekkep dökülmesine yüklenirdi. Söylendiğine göre, Hz. Osman son yazımı okuduğunda birkaç yanlış olduğunu fark etmiş, ama "Düzeltmeyin bunları, çünkü Bedeviler dilleriyle düzeltecektir" demişti. Bu tür gözlemler metnin değiştirilmesine yol açmıyor, Kuran çevresinde dönen tartışmaların bir bölümünü oluşturmakla kalıyordu. El-Vezzan'ın gençliğinde Suyutî daha önceki tefsirciler gibi Kuran'daki yabancı kelimelerin bir listesini çıkarmıştı. Bu cüretkâr bir girişim gibi görülebilirdi, zira vahiy Arapçanın incelikleriyle öyle örülüydü ki eğer Kuran çevrilerek başka bir dilde okunursa ibadet açısından bir anlamı kalmıyordu. Zaten Suyutî'nin derdi anlam sorunlarını çözmekti.[42]

Korsanlar tarafından kaçırıldığı sırada, Hasan el-Vezzan daha çocukken ezberlediği Kuran'ın birbirinden farklı yorumları olduğunu biliyordu; ama Arapça metninin sabit olduğunu, belki bir iki küçük hata içermekle birlikte değiştirilmesine gerek kalmadan ebediyen varolacak kadar saf olduğunu düşünüyor olmalıydı.

***

Yuhanna el-Esad, İtalya'da İskender'in peygamber olmadığı görüşünü pekiştirmiş olmalı; ancak Kuran'ın dokunulmaz bir metin olduğu anlayışı sarsılmış olabilir. Bu memlekette "Alessandro" denen İskender'e gelince, onun ortaçağın Hıristiyan romanslarında, Danyal'ın kehanetleri ile İncil'deki Yecüc ve Mecüc hikâyesinin değişik versiyonlarında ne gibi bir rol aldığını duymuştu herhalde. Genellikle putperest olduğu belirtilirdi İskender'in, ama bazen Hıristiyan erdemlerine sahip bir cömertlik ve cinsel itidal örneği olarak gösterilir, söylediği bilgece laflar aktarılırdı. Cihan Fatihi İskender ayrıca Egidio da Viterbo'nun geniş tarihsel vizyonu ile Pierio Valeriano'nun Rönesans üslubunda yazdığı *Hieroglyphica*'daki simge çözümlerinin hâlâ bir parçasıydı.[43]

İskender daha yeni ortamlarda da ortaya çıkıp duruyordu. Yuhanna el-Esad muhakkak ki Domenico Falugi'nin taşlamalarla dolu şiiri *İskender'in Büyük Zaferi ve Ünlü Savaşları*'nı biliyordu; eserin deli dolu esprisi Papa X. Leo'yu öyle hoşnut etmişti ki Falugi'ye şair tacı giydirmişti. Aynı yıl Machiavelli Floransa'da *Dell'arte Della guerra'yı* (Savaş Sanatı) yayınladı; bu kitapta İskender borazan çaldırarak, söylevler vererek ve başka doğru askeri uygulamalarla birliklerini canlandıran komutanların modeliydi. Bu arada, Castiglione İskender'i *Courtier* adlı eserine katmış, onu büyük bir hükümdarın hayranlık uyandıran emelleri ile siyasi başarılarına örnek göstermişti; Castiglione'nin İskender'i üstelik müzik ve Homeros şiirleri sevgisi gibi hükümdarın sarayındaki herkesin sahip olması gereken niteliklere sahipti. Hıristiyan Avrupa'da Yuhanna el-Esad, Büyük İskender'in ortaçağdan beri şövalyelik ruhunu simgeleyen Dokuz Kahraman'dan –üç putperest, üç Yahudi, üç Hıristiyan– biri olarak tasvir edildiğini duymuştu herhalde, ama peygamberlerden biri olarak görülmüyordu.[44]

Yuhanna el-Esad'ın Eliya Levita ve Jacob Mantino ile sohbetleri sayesinde eski ama hâlâ canlı Yahudi efsanelerinden bazı başka imgeler de dağarına eklenebilirdi. Josephus'un anlattığı hikâye özellikle önemliydi; *Josippon* adlı popüler Yahudi kitabında yeniden hikâye edildiği üzere, İskender Daryuş'la savaşa giderken Kudüs'ü ziyaret eder. Bir melekten öğüt alan İskender tapınağın başrahibinin ayağına kapanır, "İsrail'in efendisi ve Tanrısı, bu tapınağın Tanrısı kutlu olsun" diye haykırır ve "Yüce Tanrı'nın evinde" hatırasını yaşatmak üzere bir heykel yapılması için ustalara altın teklif eder. Başrahip Yahudilerin tapınağa heykel koymadıklarını açıklar ama Yahuda'daki rahiplerin o yıl doğacak olan oğullarına İskender'in adının verileceğini vaat eder. Başrahip Danyal'ın Kitabı'nı getirir ve İskender'in Daryuş'un koçunu öldürecek olan teke olduğunu söyler. "Böylece rahip kralın yüreğine su serpti ve İskender Kudüs'ten neşeyle, sevinçle ayrıldı."[45] Hıristiyan ilahiyatçıları rahatsız eden bu hikâyeyi Müslümanların kabul etmesi daha kolaydı. Yine de, İskender peygamber olarak nitelendirilmiyordu.

O yıllarda Yuhanna el-Esad kutsal metinlerin yorumlanması ve geleneksel dillerinin değerlendirilmesi sürecine yakın duruyor, hatta bizzat bu işle uğraşıyordu. Vaftiz babası Egidio da Viterbo, Eliya Levita'yla İbranice ve Aramca çalışmaktaydı; amacı hem İncil'i yorumlamak için

Yahudi Kabalası'nı kullanmak, hem de Eski Ahit'i o sırada var olduğu sanılan en erken formunda okuyabilmekti. Bu form, 6.–10. yüzyıllar arasında derlenen, kutsal metinlerin telaffuzu, tartışmalı kelimeler ve farklılıklar, "kâtiplerin yaptığı değişiklikler" üzerine temel yorumları içeren Masora idi. Eskiler Musa'nın yazdıklarının tek kelimesi bile değişmedi deseler de, Yuhanna el-Esad, Yahudi kutsal metinlerinin ne kadar farklı olduğunu hem Viterbo'dan hem de Levita'dan duymuştu herhalde. Tiberias'taki Masora âlimleri bile iki hizbe ayrılmış, diye yakınıyordu Levita; üstelik süslü püslü yazılar yazmayı doğru kopya etmeye yeğleyen kâtipler bu âlimlerin yorumlarını berbat etmişti. (Levita, *Massoret ha-Massoret* edisyonunu böylesi sorunları gidermek için hazırlamıştı.)[46]

Belki de Egidio vaftiz oğluna Hieronymus'un Latinceye çevirdiği Yeni Ahit'i gözden geçirme çabaları hakkında bilgi vermişti. Egidio Erasmus'u 1509'da, Roma'da tanımıştı; bu Hollandalı hümanist bu karşılaşmadan birkaç yıl önce Yeni Ahit'in gözden geçirilmesi gerektiğini ilan etmişti. Aziz Hieronymus eski çevirileri düzeltmişti, şimdi de sıra onun çevirdiği Vulgata İncili'ndeydi. 1516'ya gelindiğinde Erasmus Yeni Ahit'in Yunanca çevirisini kendi Latince çevirisiyle birlikte yayınlamıştı bile. Bütün ilim dünyası büyük bir sarsıntı geçiriyordu, çünkü yeni Latince metin bazı önemli öğretileri değiştirmişti. Erasmus nasıl olur da kilisenin nicedir büyük saygı duyduğu ve onayladığı Vulgata'ya dokunurdu? Bu arada İspanya'da, Kardinal Jimenez de Cisneros'un mali yükümlülüğünü üstlendiği çok dilli bir İncil edisyonu hazırlanmaktaydı; içinde Yunanca Yeni Ahit de vardı. Egidio Erasmus'un çevirisini onaylamasa bile, bu heyecandan esinlenip 1518'de umut dolu bir yorumda bulunmuş, İncil eleştirisinin çağın önemli simgelerinden biri olduğunu söylemişti.[47]

Zaten çeviri olan Vulgata'nın düzeltilmesi Yuhanna el-Esad için Kuran'ın düzeltilmesi düşüncesi kadar sarsıcı olamazdı. Tanrı Yeni Ahit'i havarilere Latince indirmemişti ki... Ama görüyoruz ki 1525'te Kuran'ın kutsal Arapçadan Latinceye çevirisini bizzat düzeltmekteydi. İşte bu, Yuhanna el-Esad'ın farklılıkların ortasında dini eşdeğerler bulma serüveninin doruk noktalarından biri, aynı zamanda Kuran'a bir yabancının gözüyle bakma olanağıydı. Aynı anda hem içeriden biriydi o, hem de dışarıdan; iki dini âleme hem yakındı Yuhanna el-Esad, hem de uzak.

Hatırlayacağımız üzere, Egidio da Viterbo 1518'de İspanya'ya papanın elçisi olarak gittiğinde, Aragon Krallığı'ndaki Teruel şehrinde oturan Joannes Gabriel adlı birine Kuran'ın bir kopyasını ısmarlamıştı. Kimliği bilinmeyen, bölgedeki eski Hıristiyanlardan farklı bir ada sahip bu kişi anlaşılan eskiden Müslüman'dı, çünkü Teruel'deki yeni vaftiz olmuş Hıristiyanlar arasında daha önce adı "Ali Alayzar" (el-Azar) olan "Joan Gabriel" diye birini görüyoruz.[48] Joannes Gabriel kardinalin siparişi üzerine Kuran'ı Mağribi üslubunda bir yazıyla istinsah etmiş, Latin harflerine ve Latinceye çevirmiş ve notlandırmıştı. Hepsi yan yana sütunlar halindeydi ve bu, Kuran'ın Avrupa dillerine çevirilerinde bir yenilikti.[49] Egidio iyi bir hümanizmacı olduğundan, bu biçimde ısrar etmiş olmalı. Nitekim iki yıl önce, Giustiniani'nin Latince–Yunanca–İbranice–Aramca–Arapça Mezmurlar edisyonu da bu düzende basılmıştı. Ciddi bir karşılaştırma başka nasıl yapılabilirdi ki?

Arapça–İbranice–Latince sözlüğe katkıda bulunmayı henüz bitirmiş olan Yuhanna el-Esad, kardinal Kuran çevirisini gözden geçirmesini önerdiğinde kendini hazır hissetmiştir. Ortaçağda Kuran'ı çevirmiş olanlar Müslümanların tefsirlerini bildiklerini göstermişlerdi,[50] Joannes Gabriel de İslam'dan dönme olduğuna göre gençliğinde bir şeyler öğrenmiş olmalıydı. Durum her ne ise, Yuhanna el-Esad kendi bilgisinin çok daha derin olduğunu iddia etmişti. Çalışmasını bitirdiğinde, gururla, "Allahın inayetiyle" bazı kelimeleri tekrar çevirerek ve bazı âyetlerin anlamlarını açıklayarak, Kuran'daki "muğlak kısımları" açık seçik hale getirdiğini söylüyordu. Kardinale "ilk çevirmenin cehaleti nedeniyle metne uymayan bazı derkenarları silip atmasını" da öğütlemişti.[51]

Yuhanna el-Esad, Joannes Gabriel'in kardinale kolaylık olsun diye Latince âyetlere Arapça numara vermesine de epeyce gülmüş olabilir. Bu, Avrupa'da yapılan Kuran çevirilerinde bir yenilikti. (1551–52'de Protestanlar Yeni Ahit'i Yunanca ve Fransızca yayınlayana kadar İncil âyetlerine numara konmamıştır.) Arapça Kuran'da âyetler ya da âyet grupları arasına okumayı kolaylaştırsın diye durak denen renkli gülçeler, yuvarlaklar ya da başka işaretler konurdu (Resim 29), ama Kuran'ı daha çocukken ezberlemiş olan bir fakih bir suredeki âyetleri numara olmadan da zaten bilirdi.[52]

Böylece Yuhanna el-Esad satırlar arasındaki boşluklara kelimeler eklemeye, Kuran kelamını tam hâkim olmadığı bir dilde en iyi ifade edecek

sözleri bulmak için uğraşmaya devam etti. Bazen şerh düşüyor ya da tefsirler ekliyordu. Joannes Gabriel'in başlangıç suresindeki "Hamdolsun âlemlerin Rabbi'ne" (1:2) çevirisini Yuhanna el-Esad "Hamd, âlemlerin, yani meleklerin, insanın ve hayvanların Rabbinedir" diye bir ek yaparak değiştirmişti. Bazen çeviriyi düzeltiyordu: Joannes Gabriel'in ilk suredeki "bizi kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet" çevirisinin yerine daha doğru olan "doğru yoluna"yı koymakta ısrar etmişti.[53]

Bazı ek ve düzeltilerin kaynağı Yuhanna'nın tercih ettiği Kuran tefsirleriydi. Nitekim Sure 2:22'deki "Allah'a düşman yaratmayın" çevirisini, saygın Taberî'ye uyarak "Allah'a ortak koşmayın" diye değiştirmişti. Tektanrıcılıktaki merkeziliği vurgulamak –Tanrı'nın "yardımcısı" olmadığını açıkça ifade etmek– Yuhanna el-Esad'ın ısrarla üzerinde durduğu düzeltmelerden biriydi. Joannes Gabriel'in yazdığı "küfre düşenler" ya da "küfredenler" sözlerini Yuhanna el-Esad daha doğrudan bir ifade olan "putperestler"le değiştirmiş, bazen de Allah'ın onunla "ortak olan" ya da ona "yardım eden" başka tanrılar olduğu gibi yanlış bir inancı ima eden bir fiil kullanmıştı.[54]

Sıra Kehf suresindeki Zülkarneyn'e gelince Yuhanna el-Esad beklediği fırsatı yakalamıştı. Joannes Gabriel Kuran'ın daha önceki Latince çevirilerini izleyerek âyeti şöyle başlatmıştı: "Bir de sana İskender hakkında soru soruyorlar." Yuhanna el-Esad bu ismi düzeltip bir de not ekleyerek şöyle yazdı: "Bir de sana Zülkarneyn hakkında soru soruyorlar ki Arapça bu isim 'çift boynuzlu' demektir." Bu unvanı İskender'e atfetmek "tamamen çılgınlık" demek ister gibidir, sonra da İskender'in Tanrı Amon'un oğlu olduğunu iddia eder. Hem Hıristiyan hem de İslam efsanelerinde yer alan bu hikâyeye göre, İskender'in annesi Olympias'ı kocası Filip'in yokluğunda Mısır kralı kisvesine bürünmüş Amon ziyaret eder. İskender daha sonra babasının tanrı olduğunu Amon'un kâhininden öğrenir. Yuhanna el-Esad, İskender'in Zülkarneyn olmasının Amon'un oğlu olması kadar gerçeklik dışı olduğunu belirtir gibidir.[55] Ayrıca bu yanlışın suçunu Kuran'a değil, İskender hakkındaki bir efsaneye yükler.

Bu arada, Egidio da Viterbo'nun Müslümanları dinlerinden döndürmeyi daha iyi başarabilmek için İslam'ın kutsal kitabını anlamak istediğini çok iyi biliyordu. Viterbo daha bir yıl önce sadece lafta bile olsa, İstanbul patriği ilan edilmişti. Joannes Gabriel'in yorumları bir

âyetin belirli bir Hıristiyan temayla ilişkisi üzerine kurulmuştu. Örneğin Kuran'da [3:59] "Şüphesiz Allah katında İsa'nın durumu, Adem'in durumu gibidir: Onu topraktan yarattı. Sonra ona 'ol' dedi. O da hemen oluverdi" yazılıdır. Joannes Gabriel bunu çevirirken yorumlar: "Adem'in yaradılışı nasıl bir mucizeyse, İsa'nınki de öyleydi." Tefsirlerin en azından ilmi bir tavrı vardı, metni açar, bazen "tefsircilere" atıf yaparlardı.[56] Kuran'ın 1543'te Basel'de yayınlanan önemli Protestan edisyonu, "hurafe", "yalan", "masal" gibi derkenar notlarıyla doluydu; oysa bu Kuran'da bunlar yoktu. Basel edisyonunun bir derkenarında şöyle yazar: "Makedonyalı İskender'in bazı kavimleri nasıl dağa hapsettiğine ve Yahudilerin halka Yecüc ve Mecüc hakkındaki masalları nasıl aktardıklarına dair bir saçmalık anlatılıyor." "Kalbi imanla dolu olduğu halde (inkâra) zorlananlara" af vaat eden âyete (16:106) Yuhanna el-Esad inanç hakkında bir kelime eklemekle yetinmişti, ama Basel derkenarında durum özetlenip "Bu [görüş] bazı sapkınlarca kabul görür" diye devam ediliyordu.[57]

Yuhanna el-Esad ile Valecialı Juan Andrés arasındaki karşıtlık özellikle ilginçtir. Müslüman'ken Hıristiyanlığa dönen başka bir fakih olan Andrés, 1515'te yazdığı *Muhammed Mezhebinin Kafa Karışıklığı* adlı kitabının yanı sıra Kuran'ı İspanyolcaya çevirip yayınlamıştı; bu çeviri kayıptır. "Kafa Karışıklığı" sözleri çevirinin niteliği hakkında bir fikir verir; Andrés Kuran metninin "kaba" dili ve "sahteliği" konusunda kanıtlar bulmaya çalışmıştı.[58] Oysa Yuhanna el-Esad'ın araştırıcı yorumları ve düzeltmelerinin herhangi bir misyoncu amacı yoktur. Ateşle oynamaktadır, ama alevleri körükleme gibi bir niyet peşinde değildir. Acaba düzeltmelerinin vaftiz babasının şevkini kırmasını mı ummuştur?

İyi ama Kuran çevirisi üzerinde çalıştıktan bir yıl sonra, daha sonra silse bile, neden "Kuran'da Mucametto'nun şeytanın karıştırdığı sözleri" ibaresini yazmıştı? Kanımca, İtalya'daki karmaşık hayatının doğurduğu düşüncesizce bir atılımdı bu. Birincisi, geçici de olsa iç âleminde bağımsızdı; Hıristiyan efendilerinden bazı görüşlerini gizliyordu gerçi, ama İslami aktarım ve eleştiri şebekesinden kopmuştu ve Kuzey Afrika'da tanıdığının çok ötesinde bir otoritenin huzuruna çağrılıyordu. İkincisi, artık kutsal metinlerin de saldırıya açık, dilin ise pürüzlü olduğunu öğrenmişti. Üçüncüsü, kullandığı aşağılayıcı dil Egidio da Viterbo'ya Hıristiyanlığı kabul ettiğine dair itaatkârca bir işaretti. Peygamberden

söz ettiği diğer bütün yerlerde, biraz tutuk da olsa saygılıdır. Arapların Afrika'ya yayılışı sırasında meydana gelen şiddet olayları ve yıkımlardan hazzetmediği açıktır, ama İslamiyetin yayılışını getirdiği bütün çatışma ve sapkınlıklara rağmen bir uygarlaştırma süreci olarak tasvir eder.

Dolayısıyla, "şeytan karıştırması" ve "veba" kelimeleri nihai anlamda vaftiz babası Egidio ile diğer efendilerine verilmiş bir taviz olarak alınmalıdır. Eğer Kuzey Afrika'da biri bu yazdıklarını öğrenecek olursa takiyye yaptığını söyleyip bağışlanmayı umut edebilirdi Yuhanna. Birkaç sayfa sonra "Avrupa yolculuğundan Allah'ın inayetiyle sağ salim Afrika'ya dönmeye" kararlı olduğunu yazmıştı.[59] İslamiyet hakkındaki görüşlerini ne kadar genişletmiş olursa olsun, Yuhanna el-Esad hâlâ Müslümanlığa dönmek istiyordu.

9. Bölüm

Dönüş

Yuhanna el-Esad 1526'da, *Coğrafya* adlı kitabında, Kuzey Afrika'ya döndüğünde neler yazacağını ilan etmişti. Gençliğinde götürüldüğünü söylediği Arabistan'ın yanı sıra Babil ile İran'ın bazı bölgeleri gibi "Asya'da" gördüğü memleketleri tasvir edecekti. Gezip gördüğü Akdeniz adalarını ve Avrupa'nın bazı kısımlarını anlatacaktı. İtalyan okurlarına güvence veriyordu: Kitabını öyle düzenleyecekti ki Avrupa "en kayda değer ve soylu kısım" olarak başta yazılacaktı, ardından Asya gelecekti, sonra da kendi Afrikası. Dönüşünü gitgide daha bir sabırsızlıkla düşünüyor olmalıydı. Arapça şiirleri ve Arap dilinin güzelim ritmini onca seven biri olarak bu basit İtalyancayla ve anadilini okuyamayan bu insanlar için yazmayı ne kadar sürdürebilirdi? Doğduğundan beri bildiği, onca değer verdiği kıyılardan ve şehirlerden daha ne kadar uzak kalabilirdi? *Coğrafya*'da "Afrika sütannesiydi, emzirmişti onu" diye yazıyordu.[1] Eğer Yuhanna el-Esad ile 1527 yılının Ocak ayında Regula mahallesinde oturan Joannes Leo'nun aynı kişi olduğu konusunda haklıysam, henüz kurduğu ailesini Darü'l-İslam'a geri götürmeyi herhalde sabırsızlıkla bekliyordu.

Ne var ki, 1527 yılında olup bitenler dünyasını ve İtalya'daki bütün bağlantılarını sarsacaktı. Osmanlıların Macaristan'da zafer elde ettiği haberi Roma'ya bir yıl önce gelmişti; iki Hıristiyan hükümdarın, I. François ile V. Karl'ın İtalya'da egemenlik kurma mücadelesi ufuktaki kara bulutlar gibiydi. Papa VII. Clemens imparatora karşı güttüğü politikayı durmadan değiştiriyordu; 1526 Eylülünde, Roma'nın güçlü bir aileden gelen ve imparatoru destekleyen Kardinal Pompeo Colonna'nın isyanıyla kararsızlığının ödülünü aldı. Vatikan'ın ve San Pietro'nun yağmalanması Medici ailesinden gelen papayı nelerin beklediğini adeta haber veriyordu.

İmparatorluk birlikleri –Alman Luterciler ve İspanyol Katolikler– aylar boyunca İtalyan yarımadasında ilerledi, yoldaki şehirleri talan etti. 6 Mayıs 1527'de Roma surlarını yarıp içeri girdiler, ama saldırı sırasında komutanları maceraperest Fransız döneği Charles de Bourbon bir İtalyan kurşunuyla öldü. (Ünlü kuyumcu Benvenuto Cellini kurşunun kendi arkebüzünden çıktığını iftiharla söylüyordu.) Dur diyen olmayınca askerler on gün boyunca Roma halkını kesip biçtiler; işkence, tecavüz, fidye için adam kaçırma kol gezdi. Şehri öyle bir yağmaladılar ki Yuhanna el-Esad'ın on yıl önce tanık olduğu Osmanlıların Kahire yağması bunun yanında hiç kalırdı. Hatta bazı Hıristiyan gözlemciler aynı gözlemde bulunmuşlardı. Bir hümanizmacının dediği gibi, "Rahiplere reva görülen işkenceyi, muzaffer bir Kartacalı ya da Türk aklına bile getirmezdi."[2]

VII. Clemens bu faciayı Castel Sant'Angelo'nun balkonlarından seyretti; on üç kardinal, Faolo Giovio gibi bazı hümanizmacılar ve diğer yüzlerce kişiyle birlikte o da kaleye sığınmıştı. (Giovanni Leone'nin vaftiz babası Kardinal Pucci kanlar içinde parmaklıksız bir pencereden geçirilmişti.) Kaleye sığınanlar arasında Alberto Pio da vardı; bu prens, Fransa kralının elçisi olarak V. Karl'ın özel hedefi haline gelmiş, Carpi'deki malikânesi imparatorluk askerlerince yağmalanmış, yakılıp yıkılmıştı. Egidio da Viterbo şehir dışında, papalık görevlisi olarak İtalya'da bir yerlerdeydi. Kilise mensubu olduğu halde Roma'nın yardımına koşmak için asker toplamaya çalışmıştı, ama artık çok geçti. Yuhanna el-Esad'ın saatler geçirdiği kütüphanesi talan edildi.[3]

Eliya Levita da zarar görmüştü: "Mallarım yağma edildi, bütün kitaplarım çalındı. Yeni eserimin yarısından çoğunu yazmıştım, ama elimde sadece birkaç defter ile sokağın ortasında yırtık ve pis bulduğum birkaç sayfa kaldı. Hepsini topladım, bir kutuya koydum ve beraberimde sürgüne götürdüm."[4] Roma'nın yağmalanmasından sonra kıtlık, yangın, veba ve açlık haftalarında Levita ailesini topladı ve birkaç yerde kaldıktan sonra Venedik'e geldi. Egidio da Viterbo da bir süre için Venedik'e sığındı ve yağmanın ne anlama geldiği üzerinde düşünmeye başladı. Çok geçmeden Kabalacı çizgideki *Scechina* adlı kitabını yazacak, kutsal İbrani ruhunun yağma ve dehşeti çok önceden haber verdiğini bildirecekti. Charles de Bourbon belki de Tanrı'nın eliydi, günah işlediği için kiliseyi cezalandırmış, böylece bütün dünyaya egemen olacak altın Hıristiyan çağının yolunu açmıştı.[5]

Alberto Pio 1527 Eylülünde Castel Sant'Angelo'dan çıkıp Paris'e, Fransız sarayına gitti. Orada Kral I. François'ya Osmanlılarla ilişkiler gibi dış politika konularında danışmanlık yaptı. Bu arada Erasmus'un dini felsefesine saldıran yazılarını, Erasmus'un yanıtıyla birlikte yayınlamaya başladı. Bu tartışma, Alberto Pio Fransa'da, 1531 yılında öldükten sonra yayınlanan kitapla sona erdi. İtalya'daki bazı yorumcular Pio'nun siyasi kariyerini "yalanlarla dolu", "ikiyüzlü" diye tanımlamış, "sahte bir dost çehresiyle herkesi dolandırdığını" söylemişlerdi.[6]

Yuhanna el-Esad da yağmadan hemen sonra Roma'dan ayrılmışa benziyor. Oyunbaz kuşumuz konusunda çoğu zaman olduğu gibi, yine kanıtlar muğlaktır. Kuran'ın 1547 İtalyanca çevirisindeki bir not Afrika'da yakalanan bir Arap fakihten (*Rabi Arabo*) söz eder; bu fakih papaya sunulmuş, vaftiz edilmiş ve yağma sırasında "kaçıp yine Türk olmuştur". Fakihin adı Vezzan değil Zematto'dur (Egidio da Viterbo'nun çevresindeki bir Yahudinin adı); papa ise X. Leo değil VII. Clemens'tir; ama Clemens'in ilk papalık yıllarında böyle bir Arap'ın sözü geçmez. Ben bunu Yuhanna el-Esad'ın 1527'de gemiye bindiğine dair bir referans olarak alıyorum.[7]

Beş yıl sonra vaftiz babası Kardinal Egidio, Yuhanna'yı bağışlamış olmasa da, en azından onun hakkında iyi şeyler düşünüyor olmalı ki genç şarkiyatçı Johann Widmanstadt'ı vaftiz oğlunun bulunabileceği yerlere, Kuzey Afrika'ya göndermiştir.[8] Pierino Valeriano 1529'dan hemen sonra yazdığı *Hieroglyphica*'da, Yuhanna el-Esad'ın gidişinin yarattığı hayal kırıklığı ve öfkenin ipuçlarını verir. Valeriano kitapta devekuşu ile yarasayı –Yuhanna'nın karada ve denizde yaşayan kuşuna nazire iki yaratık– birleştirip doğanın tek bir kategorisine sığmayan bir "canavar" olarak göstermiştir. Kanatları olduğu halde uçamayan ve neredeyse öküz benzeri bacakları olan devekuşunun melez yapısı bazı bakımlardan insanın evrendeki konumunun alegorisi, "yeryüzü elementleri ile gökyüzü arasında bir oluşum"du. Devekuşu aynı zamanda ikiyüzlülüğü, budalalığı ve yüce emelleri olup dünyevi işler yüzünden aklını işine veremeyen kişiyi simgeliyordu.[9]

Kanatlarıyla değil de bir zar aracılığıyla uçan yarasanın melez yapısı ise gereken niteliklere haiz olmadığı halde toplum merdivenlerinde hızla yükselen kişinin simgesiydi. ("Roma böyle insanlarla dolu" diyordu Valeriano.) Sonra yarasanın Ezop'un masalında olduğu gibi iki

gelinciği aldatarak, bir başka versiyonda da horoza fare, kediye de kuş olduğunu söyleyerek nasıl ölümden kurtulduğunu anlatmıştı. Yuhanna el-Esad'ın kuş hikâyesinde bir bakıma başarıyı gösteren bu aldatmaca Valeriano'nun gözünde hiç de öyle değildi. "Hilekâr ya da ahlaksız ruhu" olanları simgeliyordu:

> Oraya buraya uçan kişiler vardır. Yalnızca vaftiz suyuyla yıkanmış olup Katoliklerin yanında İsa Mesih'in kilisesini Aziz Petrus'un üzerine inşa ettiğine yemin ederler. Sapkınların yanında [Aziz Petrus'a, yani papaya] gülerler, onunla alay ederler. Yahudilerin yanında Efendimizle eğlenirler. Müslümanların yanında hem Hıristiyanları hem de Yahudileri kötülerler ... Yalnızca yarasalara değil, Marrano denen ve kesinlikle iğrenç olan kişilere de benzerler.[10]

Valeriano burada yalnızca Hıristiyanlar arasındaki Nicodemitlere* ya da Yahudiler arasındaki Marranolara değinmiyordu; olasılıkla bir zamanlar Giovanni Leone olarak tanıdığı ve şimdi yine Afrika'ya kaçmış olan Müslüman dönmeydi sözünü ettiği.

***

Hasan bin Muhammed bin Ahmed el-Vezzan adında, Mağripli kıyafetine bürünmüş bu adamın geri dönüşü kolay olmamıştı kuşkusuz. Mağrip'tekiler son dokuz yıldır neler yaptığını duymuş olabilirler miydi? Hıristiyan İtalya'dan İslam ülkelerine sürekli akan bilginin kaynağı Venedik'ti; Venedik İstanbul'da ve başka Osmanlı şehirlerinde devamlı elçi bulunduruyor, Sultan Süleyman da arada sırada Venedik Dukalığına elçi gönderiyordu. El-Vezzan'ın 1518'de esir alınışı Dukalığa bildirilmiş, Hıristiyanlığı kabul ediş haberi de Venedik'e ulaşmıştı. Afrika kitabının elyazması 1529'da, Levita'nın Venedik'e gelişi ve Egidio da Viterbo'nun ziyaretinden hemen sonra şehirde elden ele dolaşmaktaydı. Kitabı okumuş olan Alman coğrafyacı Jacob Ziegler yazarına vaftiz adıyla Giovanni Leone ya da yazmanın bizim kullandığımız nüshasındaki "Joan Lione Granatino" olarak değil, "Granadalı Arap Hussan" diye atıfta bulunuyordu.[11]

Hasan el-Vezzan'ın İtalya'da yaptıkları o sırada kısmen de olsa şüyu bulmuştu. Hakkında söylenenler Mağrip'te, kendine Yahudi prensi süsü

* İsa'yı ziyarete yalnızca geceleri gelen Nicodemus örneğinde olduğu gibi, Protestan oldukları halde korkularından Katolik ibadet usullerini sürdürenler için kullanılan terim. (ç.n)

veren David Reuveni'nin Egidio da Viterbo'nun Roma'daki evine yakın olduğu aylarda Fes sultanına ve Sadilerin şerifine yazdığı hayalci mektuplar ya da İtalya'da gezdiği sıralarda Yuhanna el-Esad'la tanışmış tüccar ya da gemiciler aracılığıyla ulaşmış olabilirdi.

Her ne olmuşsa, el-Vezzan Fes'te sevinçle karşılanmayı bekleyemezdi. Aile hayatında boşanma ve utançla yüz yüze gelecekti; Fes'te yerleşip durumu düzeltmesi zordu. Siyasi hayatta ise, Sultan Muhammed el-Burtugalî'nin eski elçisi olarak, İtalya'daki yıllarında papanın yakın çevresine girmiş birinin İslam'ın düşmanlarıyla işbirliği yaptığından kuşkulanılacaktı. Sultanın 930/1524'te yerel fakihlerin öğütlerine uyarak esir düşüp Hıristiyan olan ve Atlas Okyanusu kıyısındaki Asila şehrinde Portekizlilerin yanında çalışan bir Müslüman'ı diri diri yaktırdığını duymuş olacaktı. Hiç de iyiye alamet değildi bu.

Muhammed el-Burtugalî kısa süre sonra ölmüştü; yerine geçen oğlu Ahmed'le el-Vezzan'ın pek bağlantısı yoktu. Eskiden Vattasi sarayına sık sık girip çıkan el-Vezzan, Ahmed'in veziri, Mulay İbrahim diye tanınan İbrahim bin Ali bin Reşid'e hasretle, kıskançlıkla bakacaktı belki de. İslamiyeti kabul etmiş Kastilyalı bir anadan ve peygamberin ahfadından olduğunu iddia eden bir babadan doğma, el-Vezzan'la aynı yaşlarda olan Mulay İbrahim Rif dağlarında aşiret reisi iken, Fes sultanlığının parlak askeri ve siyasi figürlerinden biri olmuş, Sultan Ahmed'in kız kardeşiyle evlenmişti. El-Vezzan *Coğrafya*'da Mulay İbrahim'in babasından kısaca söz etmişti; bu adam Vattasilere isyan etmiş, Hıristiyan Portekizlilerle savaşmıştı. El-Vezzan, babasını geçen bu oğulun meslek hayatıyla yarışamazdı.[12]

Dolayısıyla, bir İtalyan Fransisken rahibi olan Andrea da Spoleto 938/1531–32'de Fes'e gelip Teslis'in ne kadar doğru olduğuna dair açıkça vaaz vermeye başladığında, el-Vezzan Sultan Ahmed ile Mulay İbrahim'in yanında değildi. Vezir, Spoleto'yu caydırmak için sinagoglarda vaaz vermesine izin vermişti. Fes'teki Hıristiyan esirler bile rahibe ortalığı bulandırmaması için yalvarmışlardır. Cesareti kırılmayan Fransisken rahip Hıristiyan inancını savunma amacıyla kerametler göstermeyi önerdi; yüzyıllar önce Kahire'de Aziz Francis'in Memluk sultanının huzurunda yaptığı gibi kendini ateşle imtihan edecekti. Mulay İbrahim sonunda izin verdi ve Hıristiyanların anlattığına göre rahip alevlerin arasından kılına bile halel gelmeden kurtuldu. Ama "melun Mahomet"

hakkında söylediklerine çok kızan Müslümanlar onu taşlayarak öldürdüler. Rahibin şehitlik menkıbesi Fransa'da alelacele basıldı. Mucizelere hep kuşkuyla yaklaşan el-Vezzan'ın bu olayı sözcüklere nasıl dökeceğini bilmek isterdim doğrusu.[13]

El-Vezzan'ın Sadi şeriflerinden de fazla bir beklentisi olamazdı. Yokluğunda Muhammed el-Kaim'in oğulları güneyde iktidarlarını pekiştirmiş, 931/1525'te Marakeş'i ele geçirip Vattasileri yıldırmışlardı. Vasiyeti üzerine babalarını 923/1517'de Cezulî'nin mezarının yanı başına gömdükten sonra Cezulî tarikatıyla ilişkileri eskisinden daha da güçlü hale gelmişti. Kimilerince zamanının "kutbu", yani ruhani merkezi addedilen Gazvanî artık Marakeş'te oturuyor, mucizevi gücüyle peygamberin soyundan gelenleri destekliyordu. Darü'l-İslam'ı Hıristiyanlardan kurtarıp ilahi bir sultanlık kuracak olan onlardı.[14]

El-Vezzan elçilik günlerinde bile Cezulîlerin abartılı tarzlarından hoşlanmazdı. İtalya'da geçirdiği yıllar onu kıyamet gününe dair yaratılmış siyasi efsanelerden iyice uzaklaştırmıştı. Birine "el-Mehdi" denen Sadi biraderlerin yörüngesinde dolaşmak ona zor gelirdi. Sofu Muhammed eş-Şeyh ile kardeşi ise elbette tövbekâr bir dönmeyi kabul etmezlerdi. Acaba el-Vezzan papanın kulağına babalarının maiyetinde geçirdiği günlerde öğrendiği sırları fısıldamış olabilir miydi? Fes'le eski bağlantıları da bir engel oluşturacaktı, zira Vattasi sultanı Marakeş'i geri alabilmek için asker gönderip duruyordu.

Avrupa'dan gelen dönme başka yerlere yönelmiştir. Memluk egemenliğindeyken güzelliklerini ve dini tartışma geleneklerini onca övdüğü Osmanlı Kahire'sinde yaşamayı düşünebilirdi, ama şehir sakinleriyle herhangi bir ilişki kurmamışa benziyor. Tunus daha iyi bir fikirdi. 1532'de ölmeden önce Egidio da Viterbo, Giovanni Leone'nin Tunus'ta yerleşmeyi düşündüğünü Widmanstadt'a söylemişti. Arapça öğrenmeye heves eden Widmanstadt el-Vezzan'ı ziyaret etmek üzere yola çıktıysa da, Akdeniz'deki fırtınalar yüzünden gemisi geri dönmüştür.[15]

El-Vezzan *Coğrafya*'da Tunus'u uzun uzun yazmış, "uygarlığı bakımından Afrika'da öne çıkan tek şehir" diye övmüştü. Müslümanların, Yahudilerin ve Hıristiyan kölelerin bir arada yaşadığı, İtalya ve İspanya'dan gelen yabancı tacirlerin oturduğu bir mahallesi olan bu şehrin kozmopolit karakterini vurguluyordu. Zeytune Camii çok güzeldi, medreseleri zengindi, kendisi gibi Maliki mezhebinden kadı ve

âlimleri ünlüydü, dokumacıları da ustalıklarıyla tanınmıştı. Tunus'ta zayiçe hazırlığını izlemiş, Hafsi hanedanından Sultan Muhammed bin el-Hasan'dan "birçok ayrıcalık elde etmişti". *Coğrafya*'da sultanın bedensel zevk ü sefaya daldığından, oğullarının Konstantin'de ahlaksızlık yaptığından da söz ediyordu, ama herhalde kitabının Tunus'a kadar gitmeyeceğini ummuştu.[16]

Bu ahlaksız oğullardan el-Hasan babasının 932/1526'da ölmesi üzerine sultan olmuştu. Çağdaşları el-Hasan'ı güzel koku meraklısı bir lüks düşkünü, ayrıca mızrak kullanmakta usta iyi bir süvari, buyurgan ve keyfi bir hükümdar, muhteşem Hafsî kütüphanesindeki tezhipli yazmalara vurgun, Arap felsefesi ve astronomisini bilen biri olarak tarif ederler. Siyasi bakımdan durumu bıçak sırtındaydı. Güneyde büyük bir kabileye hükmeden bir aile Kayrevan dini merkezinin denetimini ele geçirmişti. Batıda Barbaros Hayreddin Cezayir'i almış, Osmanlı sultanına biat etmiş, Kanuni Sultan Süleyman da onu doğuda ta Cicel ile Konstantin'e kadar uzanan bir bölgenin "beylerbeyi" tayin etmişti. Hayreddin Hıristiyan kölelerin emeğiyle inşa edilen Cezayir limanından İspanya'daki asi Moriskolara yardım öneriyor, gemilerini Hıristiyan teknelerini avlamaya gönderiyordu ve ayrıca gözü Sultan el-Hasan'ın İfrikiye'sindeydi.[17]

Hasan el-Vezzan Hafsi sarayı ve Barbaros'un merhum kardeşi Oruç'la eski ilişkilerini düşünerek Tunus'un yaşamak için güvenli bir şehir olduğunu, hatta orada diplomasi alanında bir görev de bulabileceğini düşünmüş olabilir. Ama nerede karaya çıkmış olursa olsun, onu bekleyen en acil ve zor iş bir Müslüman olarak kendine yer edinmekti. Esareti sırasında Hıristiyanlığı kabul eden, sonra da fidyeyle serbest bırakılan ya da azat edilen bütün köleler gibi bir kadıya başvurup baskı altında din değiştirdiğini, içten içe her zaman Müslüman kaldığını anlatması gerekiyordu. Karısını da yanında getirmişse, o da kendisi gibi dönmeyse, bu kadının da aynı şeyi yapması şarttı.

Venşerisî'nin çok önemli derlemesindeki bir fetva umut vericiydi: Düşman memleketteki bir Müslüman Hıristiyan olmuş, orada bir Hıristiyan'la evlenmiş, sonra Darü'l-İslam'a ve inancına geri dönmüştü; karısı da Müslüman olmuştu. Fakihler arasındaki farklı görüşleri dile getiren kadı evliliğin feshedilmesi gerektiğini, ama kadın üç âdet dönemi geçirdikten sonra kocanın onunla yeniden evlenebileceğini söylemişti. İkisi de cezalandırılmayacaktı.[18] Oranlı fakih 910/1504 tarihinde Grana-

dalı Müslümanlara takiyye konusundaki fetvasını vereli beri Tunus'taki Maliki kadılar böyle birçok vakayla uğraşmış olsa gerektir. Tunus yıllardır İspanya engizisyonundan kaçan Müslümanlar ve Moriskolar, ayrıca İtalya'dan kaçan, bazıları Hıristiyan olmuş köleler için bir sığınaktı.[19]

Bir Fransız gezgin Tunus'a bir yüzyıl sonra gelip tekrar İslamiyete dönen önemli bir kişinin hikâyesini bırakmıştır. Tunus'taki Osmanlı "dey"lerinden (valilerinden) birinin genç oğlu olan Muhammed, Trablus paşasının kızıyla evlenmektense Sicilya'ya kaçmış, Palermo'da Philippo adıyla vaftiz edilmiş ve Hıristiyan bir kadınla evlenmişti. Daha sonra kaçırılarak Tunus'a geri getirilmiş, orada içinden Müslüman olduğuna herkesi ikna edebilmek için Mekke'ye hacca gitmeye karar vermişti. Ancak birkaç yıl sonra bile, en azından Fransız gezginle konuşurken, hâlâ Dom Philippo adını kullanıyordu. "Eğer sırtını önemli mevkilerdeki dostlarına dayamasaydı," diyordu gezgin, "kellesi uçurulurdu".[20]

Hasan bin Muhammed el-Vezzan için, özellikle de eğer Hıristiyanların bir kardinaline Arapça öğrettiği ve Kuran'ı çevirdiği öğrenilirse, durum tehlikeliydi. Nasıl bazı hahamlar Hıristiyanlara İbranice öğretenleri eleştiriyorsa, bazı fakihler de Hıristiyan ilahiyatçılara Arapça öğretenleri eleştiriyordu; çünkü 1540'ta Fes'te Arapça öğrenmeye ve yazma satın almaya çalışan Flaman hümanizmacı Nicolas Clenardus'un sözleriyle, o Hıristiyanlar "işleri karıştırabilirdi". Neden Arapça öğrenmek istediğini soran Müslümanlara Clenardus niyetinin grameri öğrenmek ve İbn-i Sina ile İbn-i Rüşd'ü daha iyi çevirmek olduğu cevabını vermiş, ama asıl amacını gizlemişti. Aslında İslamiyetteki sapkınlıkları bulup çıkarmak, çürütmek istiyordu.[21]

Anlaşılan el-Vezzan takiyye başvurusunda başarılı olmuş ve/veya kendisine kefil olacak önemli bir kişi bulmuştu, çünkü 1532'de Tunus'ta yaşadığı söyleniyordu. Belki de daha sonra yaşamış olan "Dom Philippo" gibi o da içtenliğini kanıtlamak için Mekke ve Medine'ye bir kez daha hacca gitmişti.

* * *

1532 tarihli bu referansın dışında, Hasan bin Muhammed bin Ahmed el-Vezzan'ın Afrika'da olduğuna dair başka bir ipucu yok. Zamanın siyasi olaylarına nasıl karışmış olabileceği konusunda ancak hayal kurabiliriz. V. Karl'ın 1535'te Tunus'a düzenlediği seferde, Alberto Pio'nun Paris'te 1531'de ölmeden önce I. François adına Hayreddin'e yazdığı

sanılan bir mektup bulunmuştu. Fransa kralı bu mektupta Hayreddin ve Sultan Süleyman'a V. Karl'a karşı ittifak öneriyordu.[22] Acaba eskiden ona Arapça transkripsiyon yapmış olan Giovanni Leone'yle sohbetleri Alberto Pio'nun Fransa kralına Türkler ve Kuzey Afrikalılarla ilişkiler konusunda öğüt vermesine yardım etmiş miydi? Herhangi bir noktada, el-Vezzan aracılık yapmış olabilir miydi?

Askeri zaferlerinden ve diplomatik ittifaklarından cesaret alan Sultan Süleyman 941/1534'te artık Osmanlı donanmasının kaptan-ı deryası olan Hayreddin'i İfrikiye'yi fethetme konusunda teşvik etti. Sefer kolay oldu. Hayreddin Hafsi karşıtlarının desteğini alarak Tunus'u ve başka birçok şehri ele geçirdi, sultanı alaşağı etti. Roma'daki 1526 Colonna ayaklanmasında San Pietro'nun yağmalanışı gibi, Tunus'un Barbaros'un neferlerince talan edilişi de şiddeti doğuracaktı. Tahtından indirilen el-Hasan Müslüman kardeşleriyle savaşabilmek için Hıristiyan imparatordan yardım istedi. V. Karl çok memnundu. Hem Akdeniz'de Osmanlılara karşı çıkma, hem de büyük bir Haçlı seferine önderlik etme olasılığı, böylece yeni bir Scipio Africanus, hatta yeni bir Aziz Louis olma fırsatı ayağına gelmişti.[23]

İspanya ve İtalya'daki hazırlıklarda harita ve topografya ihtiyacı baş gösterdi. Paolo Giovio Tunus'un haritasını çıkarabilmek, resmini çizebilmek için bilgi toplamaya başladı, ayrıntılar için tacir, esir ve kölelere danıştı. Bunlardan biri "Iosuf" idi; bu eski Türk korsanı şimdi Kardinal Ippolito de' Medici'nin kölesiydi. Bir diğeri ise Tunus'ta doğup büyümüş bir Faslı ve şimdi büyük Orsini ailesinin saraylarından birinde köle olan "Giovanni" idi. Ayrıca, İtalya'da *Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı* da elden ele dolaşmaktaydı; kitapta Tunus'a, limanına ve Kartaca'ya sayfalar ayrılmıştı. Giovio'nun bu yazmadan haberi vardı mutlaka, açıp gerekli yerleri de okumuş olabilir. Belki de Giovio Tunus'ta "su sıkıntısı" olduğuna dair söylediklerini el-Vezzan'ın *Coğrafya*'sından öğrenmişti: "Şehir içinde pınar, ırmak, kuyu yoktur."[24]

V. Karl Tunus limanına 942 Muharrem ayının ilk günlerinde (Temmuz 1535) birkaç yüz gemi ve otuz bin askerle girdi. Bir hafta içinde şehir ele geçirilmiş, birçok Müslüman katledilmiş, Hıristiyan esirler özgürlüklerine kavuşturulmuştu. Sultan el-Hasan yeniden tahta geçirildi, tebaa ise hükümdarları hakkındaki şikâyetlerine dökülen kanları da ekledi. Dağlar gibi ganimet alınıp İtalya ve İspanya'ya götürüldü. Giysi,

mücevherat ve silahların yanı sıra Kuran nüshaları gibi şahane elyazmaları da vardı bu ganimetin içinde (V. Karl Hayreddin'in çelik miğferini, Giovio ise yüzüğü ile leğenini almıştı). Üstelik Tunuslu Müslümanlar da İspanya ve İtalya'ya köle götürüldü.[25]

Savaş sırasında, şehir yağmalanırken ve ittifak anlaşması yazılırken el-Hasan ile İspanyol komutanlar hem imparatorun çadırında, hem de sultanın sarayında İbn-i Rüşd'ün felsefesi üzerine sohbet ediyorlardı. İspanyollardan biri Granada'da, Elhamra'da doğmuş olan Diego Hurtado de Mendoza'ydı; yıllar önce babası Müslümanların elindeki Granada'yı fethetmişti.[26] Hurtado de Mendoza Hafsi sultanıyla konuştuğunda, çevirmenleri el-Vezzan mıydı acaba? Ya da imparator ile sultan arasındaki anlaşma Latince, İspanyolca ve Arapça hazırlandığında?[27] İtalya'da geçirdiği yıllar, İspanyollarla bizzat entrikalar çeviren Sultan el-Hasan'ın gözünde bir hizmetkâr olarak değerini düşürmemiş olsa gerekir. Eğer el-Vezzan o sırada sultanın sarayında (Resim 31) bir mevki sahibi olmayı başarmışsa, işlerin hiç de kolayca yürümediğini fark etmiş olmalı. El-Hasan iktidarda ancak İspanyol garnizonunun desteğiyle durabiliyordu; 949/1542 yılında oğlu Ahmed ona karşı komplo kurdu. (Komploculardan biri Granadalı bir tüfek ustasıydı.) Ahmed babasını tahttan indirdi ve gözünü oydurdu (Resim 32). İtalya'ya sürgüne giden el-Hasan'ın Halife Ömer'in soyundan olmakla övündüğü ve sızlanarak, "Kitaplarım için bir şehri feda ederdim" dediği duyulmuştu.[28]

Eğer el-Vezzan 942–49/1535–42 olaylarını yaşamışsa, dinin değişken sınırları yüzünden tarafların birbirlerine korkunç bir kan ve şiddet uyguladığına tanık olduğu Roma ile Kahire'nin yanına Tunus'u da koyabilirdi. Böyle manzaralar *Coğrafya*'da siyasi ve dini savaşlara karşı takındığı elemli ve kuşkucu tutumu doğruluyordu.

El-Vezzan'ın kişisel hayatına dair herhangi bir ipucuna sahip değiliz. Müslüman bir aile kurup torun tosun sahibi olmuş muydu? Sözgelimi, yıllar önce Tunus'ta seyrettiği o "mükemmel usta"nın bir öğrencisinden zayiçenin nasıl yapılacağını öğrenmiş miydi nihayet? Onca sevdiği yolculuklara tekrar çıkıp Cezayir'in güneyindeki –artık Osmanlılara bağlı– o küçük kasabaya, yıllar önce gayrıresmi kadılık yaptığı yere dönmüş müydü? Yoksa *Meşhurlar*'da Gazalî'yi yazarken anlattığı gibi, bir dönmenin yaşadıklarını yaşayıp sofuca bir emekli hayatı mı sürmüştü? Hatta acaba kaç yaşına kadar yaşamıştır?

Oyunbaz kuşumuz bu sorulara yanıt vermeden elimizden kaçıp gitse de, bir konudaki suskunluğu görece kesin bir bilgiye sahip olmamızı sağlar. El-Vezzan'ın Avrupa ve Asya üzerine yazmaya söz verdiği kitaplar, ayrıca *Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı*'nın Arapça edisyonu anlaşılan asla yazılmadı. Yazılmışsa bile çağdaşlarının gözüne çarpmamış ve nüshaları hiç çıkarılmamıştır. Bu konularda el-Vezzan'a atfedebileceğimiz herhangi bir yazma henüz bulunamadı. 939/1532'den sonra yaşamamış olsa bile, Kuzey Afrika'da ya hiç yazmadan ya da pek az yazarak geçirilmiş beş yıl, İtalya'da inanılmaz verimlilikte geçen yıllarıyla zıtlık içindedir.

Bu suskunluğu "isnad", yani aktarım ve iletişim zincirlerinden tamamen ayrı kalmasına bağlıyorum. Hoca ve talebelerinden söz edilmesi, âlimler ile eserlerinin ezberlenmesi âdet olan Arap–İslam kültürlerinde Hasan bin Muhammed el-Vezzan el-Fasî'nin adına, Mağrip'in dizi dizi biyografi sözlüğünde, yani tezkirelerinde 20. yüzyıla kadar rastlanmaz; bu yüzyılda da sadece İtalya'da yazdığı Afrika kitabı zikredilir. Nicolas Clenardus'un 1540–1541 arasında, fakihler ve Mısırlı bir belagat âlimi dahil bilgili Yahudi ve Müslümanlarla konuşarak geçirdiği 18 ay boyunca onun adı hiç geçmemişti. Hatta iyi bir Katolik rahip olmasına rağmen Clenardus, el-Vezzan'ın Kardinal Egidio'ya Arapça öğreten Giovanni Leone olarak İtalya'da geçirdiği yıllar hakkında hiçbir şey duymamıştı: "Bildiğim kadarıyla Hıristiyanlara Arapça öğreten olmamıştır."[29] Bu suskunluk, el-Vezzan'ın hikâyelerini anlatabileceği dinleyici ve okur, talebe ve öğretmenler gibi çok önemli bir gruba dahil olamadığı anlamına gelir.[30]

Hikâyelerinin kusuru neydi? Seyahatnameler (rihle) ve coğrafya kitapları Vezzan'ın zamanında da yazılıyordu; bazıları Mağrip'te, bazıları ise Kuzey Afrika'dan İstanbul'a kadar yapılan yolculukları kapsıyordu. Piri Reis'in Akdeniz'deki adaları ve kıyı şehirlerini, Hint ve Atlas okyanuslarında yapılan yolculukları kapsayan *Kitab-ı Bahriye*'si Sultan Süleyman'a 932/1526'da sunulmuş ve en az yirmi dört nüshası çıkarılmıştı (Resim 13). Daha sonraki yıllarda Seydi Ali Reis Kızıldeniz, Basra Körfezi ve Hint Okyanusu'nu anlatan kitabını, adı bilinmeyen biri de dünya coğrafyasını ve İspanyolların Amerika'da keşfettikleri yerleri anlatan *Hadis-i Nev: Tarih-i Hind-i Garbi*'yi yazacaktı.[31]

Ne var ki el-Vezzan Avrupa seyahatini klasik Arap–İslam tarzında olduğu gibi bir çile sınavı ve ruhani öğrenim yolu olarak yazamazdı. İtalya

yıllarını hacca ya da diplomatik bir göreve gitmişken gözlemlenmiş konular diye de sunamazdı. Birinci tarzın bir örneğini mutasavvıf kadılardan İbn Asker'in 16. yüzyıl sonu tezkiresinde bulabiliriz. El-Vezzan'ın *Coğrafya*'da anlattığı bir Rif kasabasında doğan İbn Asker, biraz olsun ermişlik havası taşıyan Mağripli âlimlerin portrelerini çizmişti. İçlerinden biri, "büyük seyyah" eş-Şuteybî, Endülüslü bir ailenin oğluydu, Fas'ta doğmuştu ve el-Vezzan'dan birkaç yaş küçüktü. Doğu'da uzun yıllar kalmış, değişik yerlerdeki âlimleri ziyaret etmiş, hurufilik ve simya gibi birçok konuda yazmıştı. İbn Asker seçtiği basit, münzevi hayatı ve rüyalarını önemsiyordu; bu rüyalardan birinde bir ermiş, hatta peygamber ona görünmüş, Mağrip'e dönmesini emretmişti.[32]

El-Vezzan'ın "büyük seyahatleri" açık ki bu kalıba uymuyordu. Bir esaret hikâyesi anlatmalı, buna Darü'l-İslam'ın ötesine yapılmış gönüllü bir maceranın hikâyesini eklemeliydi; ama ortaya çıkan kuraldışı anlatı zamanın Müslüman okurlarını ve dinleyicilerini rahatsız edecekti. (Böyle bir anlatı, ancak 19. yüzyılda, ABD ya da Karayipler'de köle olan Müslüman Afrikalıların yazdığı Arapça otobiyografilerle ortaya çıkmış olabilir.)[33]

Böyle bir anlatı yazarını da huzursuz edecek bir karışımdı. El-Vezzan'ın İtalya'da yaşadığı yıllarda geçirdiği entelektüel tecrübeler hem benzerlikler yoluyla farklı dünyaları birleştirmiş, hem de yazarı bu dünyalardan uzaklaştırmış, onlarla bağını koparmasına yol açmıştı. Belki araya giren mesafe o kadar büyüktü ki yeniden Arapça yazmak yazarımıza zor gelmişti. *Makamat*'taki gezgin şairler –Hemedanî'nin İskenderiyeli Ebü'l-Feth'i ve Harirî'nin Saruclu Ebu Zeyd'i– kılık ve rol değiştiriyorlardı, ama ne kadar uzağa giderlerse gitsinler ve yaptıkları sınırı ne kadar aşmış olursa olsun, Darü'l-İslam'ın asla dışına çıkmamışlardı.

Doğduğu topraklara geri dönen dönme el-Vezzan ise tövbe edip ya tasavvufa dalabilir ya da başından geçenleri gizlemeyi sürdürebilirdi; ama onu besleyecek bir aktarım ağının yokluğunda, seçtiği yol kalemini oynatabilmesine yetmeyecekti.

* * *

Şu halde, Hasan el-Vezzan'ın ilmi mirası Avrupa'da bıraktığı yazılarıydı. *Afrika Tasviri*'nin birkaç basılı edisyonu bir avuç Müslüman okura ulaşmış olabilir. *Tarih-i Hind-i Garbi*'nin Türk yazarı Ramusio'nun *Deniz ve Kara Yolculukları*'nın bazı bölümlerini okumuştu. Bunlar ara-

sında "Giovanni Leone Africano"nun kitabı vardıysa bile, Türk yazarın coğrafya ufkunu genişletmiş değildi: "Afrika" hâlâ Tunus'un "İfrikiye" bölgesidir, yerküre de hâlâ Ptolemaios ile Mesudî'nin iklimleri çerçevesinde algılanır.[34]

Avrupa'da, Giovanni Leone adındaki adamın izleri arada bir su yüzüne çıkıyordu: Johann Widmanstadt 1532'de ölüm döşeğindeki Egidio da Viterbo'yla onu konuşmuştu; kuşkusuz, 1539'da, Widmanstadt bazı İbrani yazmalarına bakmak ve ödünç almak için Jacob Mantino'yu ziyaret ettiğinde yazarımızın sözü geçmişti. 1540'larda Venedik'te imparatorun hizmetinde olan ve kütüphanesi için kitap toplayan Hurtado de Mendoza ile Mantino'nun sohbetlerinde de yaşıyordu Giovanni Leone. Mantino Venedik'te Mendoza'nın hekimiydi, patronuna Arapça–İbranice–Latince sözlüğü sunmuştu. "Daha önce adı Hasan bin Muhammed el-Vezzan el-Fasî olan Yuhanna el-Esad el-Gırnatî" imzasını taşıyan yazma İspanyol soylusuna yazarla aynı şehirde doğmuş olduğunu hatırlatmış olabilirdi. Eliya Levita 1541'de Yidiş–İbranice–Latince–Almanca sözlüğünün sütunlarını yazarken Giovanni Leone'yi çok iyi hatırlıyordu herhalde (Resim 28). Eliya da Johann Widmanstadt'la mektuplaşmıştı.[35]

El-Vezzan'ın yazdıkları Avrupa'nın, ister Protestan olsun, ister Katolik, çeşitli bölgelerinde dolaştı. Arapça–İbranice–Latince sözlük sonunda Escorial'e girdi; Hurtado de Mendoza'nın kütüphanesiyle birlikte 1575'te II. Felipe'ye sunuldu. Yüzyılın sonunda çevrimyazısıyla birlikte el-Vezzan'ın düzelttiği Kuran çevirisi, papalıkta Doğu dilleriyle ilgilenen bir rahibin eline geçip daha sonra bir yoldan yine Escorial'e girdi; başka bir nüshasına İngiliz Protestanı William Tyndale'in (ö. 1536) adı Arap harfleriyle yazılmıştı.[36] Arapça gramer kitabı, 1550'lerin başında Venedik'e giden Fransız şarkiyatçı Guillaume Postel için bir göz ziyafetiydi. Postel tek bir dil ve Hıristiyan bir yeryüzü hükümdarı aracılığıyla dünyanın bütün dilleri ve ülkelerinin ahenk içinde bir araya geleceğini hayal ediyordu. Bu amaçla papalıktaki rahipten Kuran yazmasını ödünç almış ve asıl çevirmenini göz ardı ederek eserden "Joannes Leo Africanus'un güzide cildi" diye söz etmişti. Postel Afrika kitabını da basılışından önce okumuştu; İslam ve Hıristiyan tarikatları arasında ortak özellikler arayışında karşılaştırmalar yaparken bu kitaptan da ilmi-i kehanet, Kabalacılık ve mükemmeliyetçi çilecilik gibi konularda alıntılar yaptı.[37]

Meşhur Arapların ve İbranilerin Hayatları'nın bir nüshası, arasına el-Vezzan'ın *Vezin Sanatı* eklenmiş olarak Egidio da Viterbo'nun elindeydi muhtemelen, sonra da Floransalı kilise adamı, şair ve kitap tutkunu Antonio Petrei'nin eline geçtiğini kesinkes biliyoruz. Bir yüzyıl sonra, kilise tarihçisi, Arapça âlimi Zürihli rahip Johann Heinrich Hottinger Floransalı arkadaşlarından bu yazmanın varlığını öğrendi. *Meşhurlar*'ı dünya dinlerini karşılaştıran bir ansiklopedi projesinin bir bölümü olarak 1664'te bastı. Namuslu rahibimiz el-Vezzan'ın cinsellik konusunda verdiği dehşet verici ayrıntıları çıkarıp attı; hayvanlarla ilişki kuran çiftçinin ünlü Araplardan biri, üstelik bir Yakubi Hıristiyan tarafından tedavi edilen ağrılı erkeklik organı artık metinde yoktu; ünlü Yahudilerden birinin öldürülmesine neden olan sözde oğlancılık iddiası da öyle...[38]

Bıraktığı asıl miras elbette Afrika yazmasıydı; metin Venedikli siyasetçi ve editör Giovanni Battista Ramusio tarafından gözden geçirilmiş, *Descrittione dell'Africa* adıyla basılmıştı. Hasan bin Muhammed el-Vezzan kitaplarının kaç kere çevrilip basılacağını ve içlerinden kaç farklı "Giovanni Leone Africano" çıkacağını bilmiş olsaydı, karışık duygular beslerdi herhalde. İtalyancayı çat pat söken yazar bir dil ustası halini aldı. Görece tarafsız bir dini metnin yazarı inançlı bir Hıristiyan dönme haline geldi, özellikle Fransızca, Latince ve İngilizce çevirilerde İslam karşıtı sözler yerleştirildi diline. Mesafeli *Compositore* Avrupalılarla senli benli çene çalan bir anlatıcı oldu. Topluluk ve âlimlerin bilgili gözlemcisi Rönesans kurallarını izleyen bir "tarihçi"ye dönüştü. El-Vezzan'ın Biladü's-Sudan'ın eski âdetleri için kullandığı klişeler sanki bugün de geçerliymiş gibi değiştirilince, Afrika'yı İslam'ın birleştireceğine dair inancı belirsizleşti.

Ama hikâyenin anlatıldığı uyduruk *Cento Novelle* çıkarılıp atılmış olsa da oyunbaz kuşumuz hâlâ orada; el-Vezzan'ın anlatmak istediği hikâyenin büyük bölümü de orada. On yedinci yüzyıla gelindiğinde, içerlemiş bir İspanyol engizisyoncu 1556 Latince çevirisinin başlık sayfasına, "bütünüyle yasaklanmıştır" yazıyordu; bütün metni gözden geçirmiş, beğenmediği cümlelerin üstünü karalamış, kuş hikâyesinin kenarına büyük bir yıldız koymuştu.[39] El-Vezzan'ın kitabı birçok amaçla kullanıldı, ama yüzyıllar boyu ulaştığı her türden eğitimli okur için, şiddetin böldüğü bir dünyada iletişimin ve merakın mümkün olduğunun tanığıydı.

Sonsöz

Bağlantılar

François Rabelais 1535 yazında yine Roma'daydı. Kitaplarının doğup büyüdüğü topraklarda ne durumda olduğunu takip etmesine bir süre için gerek yoktu. Yunanca tıp metinlerinden çeviriler yapmış, çok beğenilen almanaklar yayınlamıştı; Sorbonne'daki tutucu ilahiyatçılar 1532'de ilk kez basılan *Pantagruel*'i yerden yere vurmuşlarsa da, kitabın sekiz baskısı çıkmıştı; *Gargantua* daha birkaç ay önce Lyon'da basılmıştı. Biraz iğneleyerek de olsa "dünyanın başşehri" dediği Roma'nın tadını çıkarabilir, 1534'teki ilk ziyaretinde keşfettiği sokakları ve aralıkları bir kez daha gezebilir, bilgili kişilerin sohbetini zevkle dinleyebilir, kendisinin ve Fransa'daki hamisi Maillezais piskoposunun işi için gerekli papalık arşivlerine, mahkemelere girebilir, buralardaki memurlarla tanışabilirdi. *Pantagruel*'de bürokrasiyle alay etmişti, ama eğer bir Benedikten manastırından diğerine taşınıp durduğu ve papanın izni olmadan tıp okuduğu için bağışlanmak istiyorsa, "Papalık fermanlarını yazanların, kopya edenlerin ve tarih defterlerini tutanların osuruk bombardımanına" tahammül etmek zorundaydı.[1]

Rabelais'ye Roma'da kapıları açan hamisi Jean du Bellay idi; Bellay Paris piskoposuydu, kısa bir süre önce Papa III. Paulus onu kardinal yapmış, I. François da önemli bir görevle Vatikan'a göndermişti. Rabelais 1534'te du Bellay'nin büyük bir maharetle müteveffa VII. Clemens'i asi VIII. Henry ile uzlaşmaya ikna edişini övüyordu; du Bellay'nin 1535–36'da, kısa bir süre önce papa seçilen III. Paulus'la konuşacak çok şeyi vardı; V. Karl'la durmadan çekişen Fransa kralının ittifak yaptığı Sultan Süleyman bunlardan biriydi.[2]

Bütün bunlar Rabelais'nin her daim aç gözlerini, kulaklarını ve aklını besliyor, ayrıca onu Yuhanna el-Esad'la bağlantılı kişilere ve patikalara yöneltiyordu. Jacob Mantino, Papa III. Paulus'un hekimiydi; daha önce VIII. Henry'nin Aragonlu Catherine'i boşayıp Anne Boleyn'le ev-

lenmesine papanın karşı çıkışını da desteklemişti, bu nedenle VII. Clemens ona minnet duyuyordu. İngiltere kralı 1530'da Yahudi âlimlere danışmak üzere İtalya'ya ajanlar göndermişti. Levililer Kitabı 18:16 "kardeşinin karısıyla cinsel ilişki kurmayacaksın" demiyor muydu ve Catherine bir zamanlar Henry'nin kardeşiyle evli değil miydi? Mantino ilgili âyetin Yasa'nın Tekrarı (Tesniye) 25:5 –eğer dul kadının çocuğu yoksa "Ölenin kardeşi dul kalan kadına gidecek. Onu kendine karı olarak alacak"– olduğunu söylemiş, görüşü galip gelmişti. 1535'te artık Henry Anne Boleyn'le evliydi, kendini İngiltere kilisesinin başı ilan ettirmişti ve aforoz edilme tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Henry yine de papanın uzlaşacağını umuyordu; aynı düşüncede olan Fransa kralı da Jean du Bellay'ye aforozu önlemeye çalışmasını söylemişti. Siyatikli du Bellay'nin hekimi olan Rabelais, kardinalin İngiltere'nin bu sorununa nasıl müdahale ettiğini yakından izliyordu; belki de Mantino'yla tanışıp Arapça–İbranice–Latince sözlüğü duymuştu.[3]

Rabelais muhakkak ki du Bellay'nin Roma'daki bağlantılarından piskopos Rodolfo Pio da Carpi'yi tanıyordu. Alberto Pio'nun yeğeni olan piskoposa amcasının kitapları ve yazmaları miras kalacaktı; bunlar arasında Yuhanna el-Esad'ın prens için çevrimyazıya döktüğü Aziz Pavlus'un Arapça mektupları da vardı. Çok geçmeden kardinalliğe yükselecek olan Rodolfo Pio, Campo Marzio'da şahane bir saray satın almış, Du Bellay ile Rabelais'nin de dahil olduğu maiyeti 1534'te bu sarayda kalmıştı.[4]

Bir de tarihçi Paolo Giovio vardı. Du Bellay'nin 1535–36'daki ziyaretinde Giovio, kendisini Fransa kralına tavsiye eder de bir emekli maaşı alır umuduyla yeni kardinalin dostluğunu kazanmaya çalışmıştı. Bu uğurda du Bellay'ye 1535 Temmuzundaki Tunus seferinde ele geçirilen iki Arapça yazmayı (bir Kuran ve bir İslami fıkıh metni) verdi. Rabelais, Giovio'yla görüşüyordu ve bu yazmaları kesinlikle görmüştü. Kuzey Afrika'da olup bitenleri ve Sultan Süleyman'ın neler yaptığını öğrenmek için sabırsızlanan Rabelais bir Tunus planı da satın almış ve Fransa'ya göndermişti. Bu plan Giovio'nun denetimi altında ve yine Giovio'nun elindeki Agostino Veneziano imzalı ünlü Kaptan-ı derya Barbaros Hayreddin gravürüne dayanarak yapılmıştı.[5] Belki de Giovio, Rabelais'ye Kuzey Afrika'ya dönmüş olan Roma'daki eski Arapça öğretmeni ve yazar Giovanni Leone'nin hikâyelerini anlatmıştı.

Rabelais Roma çarşılarını dolaşıp Kıbrıs'tan, Girit'ten, İstanbul'dan gelen "harika küçük şeyler" alırken Hıristiyan olmayan dünyaya dair başka işaretler de görmüştü.[6] Böyle dolaşıp alışveriş ederken acaba "Joan Lione Granatino" diye birinin eseri olan *Afrika'nın Kozmografyası ve Coğrafyası Kitabı*'nın bir yazma nüshasına rastlamış mıydı? Du Bellay ile Roma'ya son kez 1548–49'da geldiğinde Giovanni Battista Ramusio'nun "Giovanni Leone Africano" tarafından yazılmış *Descrittione dell'Africa* (Afrika Tasviri) adlı kitabı pek yakında basacağını duymuş olabilir mi? 1550'de Roma'ya görevli giden Jean du Bellay kitabın baskıdan yeni çıkmış bir nüshasını alıp Paris'e götürmüş olabilir mi?

Rabelais'nin el-Vezzan'ın Afrika kitabını ne büyük bir zevkle okuyabileceğini hayal edebiliyoruz, ama daha sonra yazdığı kitaplar, metinlerinde yaptığı değişiklikler ve düzeltmeler, okuduğunu gösteren kesin herhangi bir iz taşımıyor. Pantagruel, Panurge ve dostlarının yolculuklarını anlatan büyük eseri *Quart Livre*'in son versiyonu 1552'de çıkmıştı. Sıra dışı terimler sözlüğünde Rabelais "yamyamlar"ı biraz da şaka olsun diye "Afrika'nın köpek suratlı, gülmek yerine havlayan canavar insanları" diye tanımlamıştı. Ptolemaios'un *Coğrafya*'sının son edisyonlarındaki Afrika haritalarında "Aethopia"ya ya da güneydoğudaki "bilinmeyen bölgeler"e (Resim 12) yerleştirilen "Anthropophagi"ye – insan yiyenler– yapılan göndermeleri görmüş olabilirdi, ama bunları el-Vezzan'ın Afrika'sında bulamazdı.[7] (İbn Haldun *Mukaddime*'de insan eti yiyenleri ilk kuşağa, Biladü's-Sudan'ın güneyine koymuştu; burada "insanlar akıllı varlıklardan çok aptal hayvanlara yakın"dı, ama İbn Haldun'un metni Avrupa'da bilinmiyordu, el-Vezzan da bu metne uymamıştı. El-Vezzan'ın medeniyetten uzak güneyliler hakkında söylediği en kötü söz, onların "hayvanlar gibi" dini inançları olmaması ve karılarını paylaşmalarıydı.)[8]

Başka bir örnek verelim. Rabelais "Nil Çağlayanları"nı şöyle tanımlamıştı: "Habeşistan'da, Nil'in yüksek dağlardan öyle korkunç bir sesle düşer ki, Claude Galen'in yazdığı gibi, komşular hemen hemen sağır olmuştur. Roma'da Arapça öğretmenim olan Caramit Piskoposu bu gürültünün üç günlük mesafeden bile duyulması gerektiğini söyledi. Bu mesafe Paris'ten Tours'a kadardır." Rabelais Ptolemaios, Strabon ve başka klasik yazarları zikrediyor ama el-Vezzan'dan söz etmiyordu. Arap coğrafya metinleri Nil'in iki çağlayanını tasvir etmişti. Biri Asvan'ın hemen

güneyindeydi, "korkutucu", "gök gürültüsü gibi" olan diğeri ise nehrin yukarısına, Dongola'ya doğru birkaç günlük uzaklıktaydı. El-Vezzan ikisinden de söz etmemiş, sadece çok uzaktaki el-Kamer dağında bir çağlayan olabileceğini, kimilerinin Nil'in buradan doğduğuna inandığını yazmıştı; ama bütün bunlar "tahminden ibarettir, çünkü kimse oraya gidip görmüş değildir".[9]

Rabelais'nin Caramit piskoposu karakterinde, Giovanni Leone'nin Arapça derslerinin yankılandığını duyar gibiyiz. Ama bu bile şaka yollu bir gönderme olabilir, çünkü Caramit'in oturduğu Ermenistan'dan gelme Monofizit bir Hıristiyan'dan Arapça öğrenmiş olamazdı; zaten Rabelais'nin Arapça bilgisi birkaç kelimeyle sınırlıydı.[10]

* * *

Şimdi, Hasan el-Vezzan ile François Rabelais'yi birincisi ikincisinin kaynağı mı yoksa bir hikâyesine esin mi verdi diye kurcalamayalım da, kendi çağlarındaki yaşamları, düşünce ve yazma biçimleri bakımından inceleyelim; burada, iki yaşamı ayıran farklılık uçurumunda çarpıcı benzerlikler de bulabiliriz. İki adam arasında elbette uyuşmazlıklar vardı. Rabelais Panurge'ün ağzından saygısız bir dille peygamberin Kuran'da cinsel gücüyle övündüğünü, Panurge'ün ise Herakles ya da bu tür herhangi bir kahraman gibi onu da alt edebileceğini söylemişti; el-Vezzan bu sözleri tiksindirici bulurdu. Pantagruel şu basmakalıp "Afrika daima yeni ve canavarca şeyler üretir" lafını diline dolamıştı; *Coğrafya*'sı tam da bu görüşe karşı çıkmak üzere yazılmıştı.[11]

Yine de bu iki adamın hayatlarında ortak öğeler vardı ve bu öğelere benzer tepkiler göstermişlerdi. Akdeniz'in her iki yakasında frengi ve veba ölüm saçıyordu; dini hareketler Hıristiyanlık, İslamiyet ve Museviliğin sınırları içinde ve bu sınırları aşarak din değiştirme, yeniden din değiştirme, çatışma ve baskılara neden oluyordu; yöresel çatışmalar ya da büyük savaşlar kimi zaman inançla birleşir, kimi zaman da başka inançları ortaya çıkarırdı. El-Vezzan ile Rabelais yalnızca Akdeniz'deki bilgi, nesne ve insan akışını değil, benzer kültür dağarlarının mevcudiyetini de örnekler.

İki adam aşağı yukarı aynı yaşlardaydı, Rabelais sadece bir iki yaş büyüktü el-Vezzan'dan. Kadınlar ve aileleriyle ilişkileri farklıydı; tarikat mensubu Rabelais Paris'te evlilik dışı çocuk sahibi olmuş, el-Vezzan İslam'a uygun bir evlilik yapmıştı.[12] Rabelais tıp, el-Vezzan hukuk öğre-

nimi görmüştü. Rabelais el-Vezzan'dan çok daha derinlemesine bir bilgi sahibiydi; el-Vezzan'ın elinin altında Arapça eserleri sürekli bulabileceği bir kütüphane olsaydı bile ondan daha bilgili olacaktı. Ama her iki adamın da entelektüel ilgileri genişti, her ikisi de şiir seviyordu, genç yaşta şiir yazmaya başlamışlardı; ikisi de birkaç nesir türünde birden eser vermişti.

Her iki adam da diplomasiden az buçuk anlıyordu. İkisi de yolculuk yapmaya değer veriyordu, biri kendi gözlemlerini, diğeri yarattığı hayali karakterlerinkini aktarmış olsa da, seyahatnameler yazmışlardı, ama Rabelais yalnızca Fransa Krallığı içinde, Piemonte'de ve bir kez de o sırada hâlâ Fransa sınırları dışında olan Metz'de dolaşmıştı. İkisi de birkaç dil biliyordu, çeviri yapıyorlardı ve anadillerinden farklı dillerde yazmışlardı. Rabelais büyük eserinde anadili olan Touraine lehçesini iyice esneterek insanı şaşırtacak kadar özgün ve zengin bir konuşma dili yaratmıştı; el-Vezzan ise büyük eserinde bir yabancının basit İtalyancasıyla canlı bir hikâye anlatabilmişti. İkisi de halk arasındaki inanç ve tedavi biçimlerini keskin gözleriyle incelemişse de Kuzey Afrikalı bunları hiç dikkate almamış, Fransız ise sadece hikâyelerini ve dilini zenginleştirmek için kullanmış, hekim olarak bir işe yarayıp yaramayacakları üzerinde durmamıştı. İkisi de falcılık ve kâhinliğe büyük ilgi duymuş, karışık duygular beslemişlerdi; el-Vezzan cevabın şiir formunda verildiği zayiçe ilmini uzun uzun anlatmış, Rabelais destanını Kutsal Şişe kehaneti ve rahibe Bacbuc'ün şarabını içen Panurge'ün cevabını şiirle vermesiyle bitirmişti.[13]

Her iki adam da inançları ve inançlarını ifade biçimleri yüzünden dini baskı ve tacize maruz kalmıştı. Rabelais'nin Gargantua, Pantagruel ve Panurge hikâyeleri Sorbonne'un lanetlenmiş kitaplar listesindeydi; Lyon'da hekimlik yapmaya 1535 başlarında, sapkınlara karşı başlatılan baskılar sırasında alelacele son vermiş, son yıllarında bir süre hapse girmişti. El-Vezzan'ın kaçırılışı ve hapsedilişi yanında elbette bunlar devede kulak kalırdı. Ama bütün farklılıklara rağmen Rabelais, kendi tarzında en az el-Vezzan kadar bilinçli olarak "iki dünya arasında" idi. İki adam da okurlarını sürekli göz önünde tutarak yazmak zorundaydılar. El-Vezzan İslamiyete küfretmeden Hıristiyanları hoşnut kılmaya çabalamıştı, Rabelais ise öyle bir metin yaratmalıydı ki Sorbonne'un hışmına uğramasın –ya da uğradığı takdirde mahkûmiyetle sonuçlanmasın– ama

bu arada okurlarını metni "bir üst anlamda yorumlamaya" çağırsın.[14] İkisi de gizli saklının ve renk vermemenin dilini biliyordu.

El-Vezzan'ın cellat hikâyesi tarihçinin gerçeği söyleme sorumluluğuna, kuş hikâyesi de hilenin ne kadar kullanışlı olduğuna dairdi. Rabelais savruk ya da uydurma metinlere gülerek tarihi olaylarda gerçeği anlatmanın önemini vurguluyordu. Sıcak beze sarılmış ortaçağ kronikleri diş ağrısına birebirdi; dev Pantagruel'in işeyerek bir garnizon düşman askerini boğup öldürmesi "histoire tant veridicque" (çok doğru tarih) idi.[15] Panurge ile bütün zamanların en büyük hilebazlarından birini yaratmış, onu tacirlerin ve hırsızların tanrısı Hermes ya da Merkür'le ilişkilendirmişti; bu gümüş dilli tanrı bütün sınırları geçebilirdi ve Odysseus gibi, Yunanlıların *métis* dediği "şeytani bir zekâya" sahipti. *Métis* hileye, hünere, belagate ve her çareye başvuran bir kurnazlığa dayanır; iyilik için de kullanılır, kötülük için de. Yakışıklı, güzel konuşan, cebi delik ama "gerektiğinde 63 yoldan para bulabilen" Panurge, Pantagruel'in arkadaşı olarak şeytani zekâsını kullanmıştı. İngiltere'den gelip Pantagruel'den öğüt isteyen bir âlimin Kabala ve doğaüstü bilimler konusundaki sorularına hiç konuşmadan arkadaşının el kol hareketlerini taklit ederek cevap verir Panurge. Cebinden tedavi edici bir merhem çıkarır, Pantagruel'in sevgili öğretmeninin bir savaşta kesilen kafasını yerine dikiverir.[16]

Burada, Panurge'ün Türklerce esir alınıp kaçışı hakkındaki hikâye özellikle önemlidir. Dediğine göre Midilli'de esir düşmüştür (1502'de, Papa VI. Alexander'in çağrı yaptığı Haçlı seferinde, Midilli'de Türklerle savaşan kadersiz Fransız ordusuna göndermedir bu). Türkler onu kızartıp yemeyi planlar, ama Panurge tam domuz yağıyla yağlanıp kebap yapılacağı sırada Türk'ün uyuklamasını fırsat bilip dişiyle akkor haline gelmiş bir demir yakalar ve yangın çıkarır. Sonra, iddiasına göre Müslüman'ın isteği üzerine yeis içindeki paşayı öldürür, mücevherlerini alır, kaçıp sokaklara dalar. Yangını söndürmeye koşan şehir sakinleri Panurge'ün yanıklarına su atar, ona yemek verirler. Alevler binlerce evi sarar, yarı yanık et kokusunu duyan bin üç yüzden fazla köpek Panurge'ü kovalar. Panurge üstündeki yağ parçalarını onlara atıp kurtulur, neşeyle, mutlulukla kaçar.[17]

Panurge'ün hikâyesini el-Vezzan'ın hayatı ve eserlerini göz önünde tutarak okuduğumuzda üzerinde düşünecek çok nokta buluruz. Araştırmacılar Panurge'ün yalanları ile Panurge'ün de karşılaştırdığı kur-

naz Odysseus'un yalanları arasında bağ kurmuşlardır. Ama o dönemin olaylarıyla karşılaştırdığımızda, bu abartılı hakaretler –yamyam Türkler ve köpek Türkler– insanı daha da öfkelendiriyor. Yavuz Selim'in askerlerinin Kahire'yi yağmalayışında gördüğümüz gibi, el-Vezzan'ın Türkleri zalimdi, ama esir alınan bir Hıristiyan'ın kaderi kölelikti, üstelik mekruh olan domuz yağıyla çeşnilendirilip mideye indirilmek değil. Rabelais Panurge'ün yalanlarını ve nankörlüğünü gözler önüne seriyordu elbette; kahramanı ona su ve yiyecek veren merhametli Türklerin yardımını takdir etmiyor ("şu iblis Türkler ... bir damla bile şarap içmiyorlar") ve alev alev yaktığı şehrin uğradığı zararı umursamıyordu.[18] Geleneksel İslam ve Arap hile hikâyelerinde, ister Merkür ya da Panurge olsun ister Şeyh Ebü'l-Feth ya da hem karada hem de denizde yaşayan kuş, şeytani zekâya sahip bu oyunbaz figürlerin olası yapıcılıkları ve yıkıcılıklarının altı çizilir.

Rabelais ve el-Vezzan, dünyayı kurtaracak kişiler ve savaş hakkındaki genel görüşleri bakımından da benzerlik taşırlar. Fransız yazar Müslüman devletlere hiç de pembe gözlükle bakmaz. Dipsodie'nin komşularına haksız yere saldıran Golyat benzeri devleri, Pantagruel ile adamlarını tehdit ederken "Mahon" (Muhammed) üzerine yemin eder ve sonunda ruhlarını teslim ederler. Ama Rabelais bütün dünyaya egemen olma gibi tantanalı fikirlere sahip bir kral olan Picrochole'ü yaratırken model olarak Sultan Süleyman'ı değil, V. Karl'ı alır. İnatçı ve öfkeli Picrochole tebaasının ve Grandgousier'nin (Gargantua'nın babası) anlaşmazlıklarını diplomasi ve arabuluculukla çözmez, tersine danışmanlarının kendisini Makedonyalı İskender'e benzetmelerine izin verir. Danışmanları onun gelecekte bütün Hıristiyan Avrupa, Kuzey Afrika ve Fırat'a kadar bütün İslam dünyasını kapsayan bir krallığa hükmedeceğini söylerler. Barbaros onun kölesi olacaktır; Libya'ya girdiğinde Sicilmase'deki avda ele geçirilmiş 200.000 deve ve 1600 fil kendisine verilecektir.[19]

El-Vezzan, geçmişteki zorba, zalim ya da sapkın mehdilerin portrelerini eleştirerek çizmişti, bir cihanşümul hükümdarın dünyayı kurtaracağı umudunu taşımıyordu. Rabelais aynı düşünceyi mizah yoluyla ifade etmişti. El-Vezzan başka bir seçenek göstermemişti gerçi, ama dünyada birçok imparatorluk olmasını, diplomasiyi, ittifakları ve yerel savaşları tercih eder gibiydi. Rabelais ise Grandgousier, Gargantua ve Pantagruel gibi "kendi topraklarını yönetip başkalarınınkini düşmanca istila etme-

yen" ve yenilgiye uğrattıklarına hakça ve cömertçe davranan iyi krallar tasvir etmişti. Çok övdüğü bir köy arabulucusu, Perrin Dendin, en zor vakaları ele alıyor, taraflar çatışmaktan yorgun düşüp beş parasız kalana kadar bekliyor, sonra bir şölende hepsini sarhoş edip uzlaştırıyordu. Bu teknikle Perrin Dendin papa ile İtalya'daki düşmanlarını ya da Osmanlı padişahı ile İran şahını bile barıştırabilirdi.[20] Rabelais'nin düşüncesinde tabii ki ütopyacılığın izleri vardır; Gargantua'nın yaptırdığı Thélème Manastırı'nda kadınlar ve erkekler doğal erdemleriyle pek güzel yaşarlar. Ama bu ideal model bin yıllık bir dünya planı değil, yerel bir olaydır.

Dünyayı kurtaracak fatihler aranan bir çağa ters düşen düşüncelerinde ne el-Vezzan ne de Rabelais yalnızdı. Her ikisi de diplomasinin neleri başarabileceğini biliyordu. El-Vezzan sırtını İbn Haldun ile Ahmed el-Venşerisî'nin dünyasının tarihi ve hukuki görüşlerine dayamıştı, Rabelais ise hümanizmacı Erasmus'un barış ve kurumlar arası uzlaşma çağrılarına.

Farklı kültürler arasında köprü kurmaları ve bu kültürler arasındaki ortak unsurları görmeleri bakımından da iki adam birbirine benzer. El-Vezzan ortak atalardan, Nuh'un efsanevi oğullarından, ayrıca cinsellik, evlilik, göç ve yerleşim yoluyla halkların ve dillerin karışmasından söz etmiştir. Rabelais'nin kahramanı Pantagruel, aralarında İbrani Hurtaly ve birkaç da Sarazenin yer aldığı efsanevi devlerin soyundan geliyordu. Bir an için de olsa, Pantagruel'i "Hindistan Kralı Prester Yohannes'in kızıyla" evlendirmeyi bile düşünmüştü. Rabelais'nin Kuran'a yaptığı birkaç gönderme ciddiyetten uzaktır, ama gözünde Arapçanın erken İyon Yunancası gibi bir saygınlığı vardır ve Gargantua Pantagruel'e İbranicenin yanı sıra Arapça da öğrenmesi talimatını verir. Bu arada Panurge Pantagruel'e birkaç dilden birden yalvarırken Arapça konuşmaz, ama daha sonra onu esir alan Türklerle Türkçe konuşabildiğini iddia eder.[21]

Rabelais bir kültürden diğerine coşkun bir kucaklayışla geçiyordu, oysa el-Vezzan dillerin, objelerin ve âdetlerin ayrıntılarını anlatırken ölçülüydü. Her zaman çok zor olan anlama çabalarında çeviri, her iki adam için de anahtardı; el-Vezzan büyük eserini yabancı bir dilde yazarken ve çok dilli sözlüğünü hazırlarken çeviriyi tam anlamıyla sınayabilmişti. Rabelais, konuşmacılar dinleyenlerin anlayamayacağı bir dil, jargon ya da lehçede ısrar ettiklerinde iletişimde meydana gelecek kopuklukların çok pahalıya mal olacağını okurlarına hatırlatıyordu. Pa-

nurge yiyecek için on üç dilde umutsuzca yalvardığında karşısındakiler bu dilleri bilmediğinden ona bir şey vermezler; Pantagruel bir öğrencinin Latinceye benzettiği süslü püslü, saçma sapan konuşmasından bir şey anlamaz –öğrenci kendine Parisli süsü veren bir Limousin'lidir– bu yüzden de eğer doğru dürüst konuşmazsa derisini yüzmekle tehdit eder.[22] Pantagruel, Panurge ve arkadaşları daha sonraki bir yolculuklarında bir buz denizine gelirler; burada, bir yıl önceki savaşta donmuş olan kelimeler çözülmeye başlamıştır. Ama "*languaige Barbare*" yani barbarların dilinden olan bu kelimeleri anlayamazlar. Bütün işittikleri korkunç savaş sesleri, davulların gümbürtüsü, borazanların çığlığı ve hem İncil'de hem de Kuran'da geçen iki kelimedir: "Yecüc Mecüc".[23]

Çeviri el-Vezzan'ın İtalya'daki yaşamının bir parçasıydı. Bunun el-Vezzan'ı kültür ve dinlerin aynı değerde olduğu düşüncesine yönlendirdiğini ileri sürdüm. Mümkün olan düşünce biçimlerinden yalnızca biriydi bu –hile ve mesafeli olma stratejileri de bir o kadar önemliydi– ama dayanabilmesini sağlıyordu.

Rabelais de çoğu zaman denklikler peşinde koşmuştur; bu da karakterlerinin başka karakterleri temsil ettiğini ve birden fazla çağrışım içerdiğini gösterir. Güçlü kuvvetli Pantagruel'in prototipi Herakles'tir, ayrıca bilge ve yardımsever bir prens olarak İsa'yı da temsil eder. Son yıllarda yapılan bazı yorumlara göre yalnızca İsa'yı değil, bazı popüler Hıristiyan ermişlerini ve Yahudi peygamber Eliya'yı da temsil etmektedir.[24]

Rabelais'nin çağında, Hıristiyanların eskilere dayanan alegori sevgisi ve yeni hümanizma düşüncesinin klasik erdemler ile Hıristiyan erdemler arasındaki duvarı alçaltma isteği böyle bol çağrışımlı metinlerin anlaşılmasını kolaylaştırıyordu. Burada eski Mısır önemliydi, zira Mısır'ın, gizliden gizliye hem klasik tektanrıcılığı, *hem de* Musa dönemi tektanrıcılığını barındıran Hermetik –ya da gizli ilim– metinlerinin kaynağı olduğuna inanılırdı. Rabelais Herodotos'un Mısırlıların birçok tanrıya tapınışını canlı bir dille anlatan ikinci kitabını çevirdiği için Mısır'ı biliyordu; ayrıca Mısır hiyeroglifleri konusundaki araştırmalar nedeniyle bu harflerin eski bilgeliğin şifresi olduğuna kanaat getirmişti.[25] Aslında daima gizli ilimlerin abartılarıyla alay etmeye teşne olan Rabelais yine de cihanşümul ya da evrenselci fikirlerine destek bulmak için bu eski ve yeni yorum biçimlerine dayanmaktaydı. Elbette bunun da bir sınırı vardı: Yahudileri ve Yahudi bilimini kullanmıştı (Panurge'ün arayışın so-

nunda bulduğu Kutsal Şişe rahibesi Yahudi Bacbuc idi) ama Müslüman peygamberler, fakihler ve kutsal figürlere hiç değinmemişti.

El-Vezzan'ın Arap ve İslam dünyasında eşitlenmeye giden ya da en azından Müslümanlar ile gayrımüslimler arasındaki sınırı açabilecek birkaç yol vardı. Yahudi ya da Hıristiyan topluluklarının dışındaki önemli İslamiyet öncesi figürler Hz. Muhammed öncesinin fiili Müslümanları sayılırdı –örneğin Lokman Hekim– ve Kuran'ın sözünü ettiği Hud ve Salih gibi Arap kabilelerini uyaran, onlara ilahi mesajlar getiren nebîler olduklarına inanılırdı. Büyük bir filozof olarak saygı gören Aristoteles –hatta Farabî'ye göre "ermiş" bir düşünür– dini statüsüne bakılmaksızın İslamiyete ve "insani felsefeye" dayanak gösterilirdi.[26] Elbette İslam öncesi putperestlerin taptığı sahte tanrıları tek Tanrı'nın öncülü olarak görmek utanılacak bir şey olurdu. Putlar kırılmıştı ve kırılmalıydı. Yine de putperestlerin kâhin ve kâhineleri yaşadı. Kafiyeli Arap nesrindeki kehanetlerinin uzun bir tarihi olacaktı.[27]

Yahudiler, Hıristiyanlar ve peygamberleri Ehl-i Kitap'tı. Kuran'da dendiği gibi (2:87):

> And olsun biz Musa'ya Kitab'ı verdik. Ondan sonra art arda peygamberler gönderdik. Meryem oğlu İsa'ya da mucizeler verdik. Ve onu Ruhü'l-Kuds ile destekledik.[28]

Ancak onların hatalara boğulmuş cemaatleri İslam cemaatine eşdeğer değildi. El-Vezzan bu âyeti hem Maliki fıkıh eğitimi gördüğü için hem de kendi Kuran şerhlerinden biliyordu.[29] Daha da kucaklayıcı bir yol istiyorsa İbn Arabî'nin tasavvuf düşüncesine başvurması gerekecekti: "Vahiy yoluyla indirilen her din Allah'a giden yoldur ve bu yollar farklıdır. Dolayısıyla Allah'ın vergileri farklı olduğu gibi, herkes de kendini farklı yollardan bulur ... Ama O, O'dur, O'ndan başkası yoktur."[30]

***

Keşke François Rabelais on yıl önce İtalya'ya gitmiş olsaydı da Yuhanna el-Esad olduğu günlerde Hasan el-Vezzan'la konuşabilseydi, yanlarında da Jacob Mantino olsaydı. Rabelais'nin bütün iyi içki içenleri davet ettiği, bol şarap –Bacbuc'ün çeşmesinden akan, içenin hayal ettiğine göre su ya da şarap olabilen mucizevi bir sıvı, İbnü'l-Ferid'in tasvir ettiği gibi ruhun gıdası saf sıvı– eşliğinde açılan sohbette samimi hikâyeler anlatılabilirdi; el-Hemedanî'nin *Mecalis*'inde ve el-Vezzan'ın Afrika'da

yolculuk yaparken katılıp zevk aldığı meclislerde de böyle hikâyeler anlatılmıyor muydu zaten... Rabelais de, Pantagruel ile Panurge'ü yazarken yanlarına bir Müslüman arkadaş katabilirdi belki. El-Vezzan da o zaman mizahın nice güçlü bir taktik olduğunu anlayabilirdi. Kanatlarını açıp uçmadan önce, oyunbaz kuşumuz büyüklerin budalaca zaaflarını anlatırken insanları güldürebilirdi.

Notlar

GİRİŞ KESİŞMELER
(Sayfa 1-11)

1 Silvio A. Bedini, *The Pope's Elephant* (Londra: Carcanet, 1997), özellikle 2., 4., 6. ve 7. bölümler.

2 *Johann Leos des Afrikaners Beschreibung von Afrika*, çev. Georg Wilhelm Lorsbach (Herborn, 1805); Rauch, 165–71'de tartışılmıştır.

3 Miguel Casiri, *Bibliotheca Arabico–Hispana Escurialensis*, 2 cilt (Madrid: Antonius Perez de Soto, 1760–1770), 1: 172–74; *Description de l'Afrique tierce partie du monde escrite par Jean Léon African*, ed. Charles Schefer, 3 cilt (Paris: Ernest Leroux, 1896–1898). Schefer (1820–1898) Şark Dilleri Okulu'nu kurmuş, İran ve İslam ülkelerine yapılan geziler hakkında bazı metinleri yayına hazırlamıştı, topladığı Arapça elyazmaları koleksiyonunu daha sonra Bibliothèque Nationale satın aldı. *The History and Description of Africa . . . written by Al-Hassan Ibn-Mohammed Al-Wezaz Al-Fasi, a Moor, baptised as Giovanni Leone, but better known as Leo Africanus*, ed. Robert Brown, 3 cilt (Londra: Hakluyt Society, 1896). Almanca Lorsbach çevirisinde de sunuşta Arapça bir isim vardır (Rauch, 31 n. 118).

4 Louis Massignon, *Le Maroc dans les premières années du 16e siècle. Tableau géographique d'après Léon l'Africain* (Cezayir: Typographie Adolphe Jourdan, 1906), 43–45. Massignon hem tez yöneticisi olan sömürge coğrafyacısı Augustin Bernard'a, hem de halkbilimci, Berberi ve Kuzey Afrika halk masalları uzmanı René Basset'ye teşekkür etmişti (ix-x). Daniel Nordman 22–24 Mayıs 2003'te Paris'te École des Hautes Études en Sciences Sociales'de (EHESS) yapılan *Léon l'Africain* (Afrikalı Leo) kolokyumunda Massignon'un kitabı hakkında mükemmel bir bildiri sundu: "Le Maroc dans les premières années du XVIe siècle. Tableau géographique d'après Louis Massignon" (*COLL*). Fransız "sömürge bilimleri" için bkz. Li-Chuan Tai, "L'ethnologie française entre colonialisme et décolonisation (1920–1960)", *doktora tezi*, EHESS, 2001.

5 Angela Codazzi, "Leone Africano" *Enciclopedia Italiana* (Roma, 1933), 20:899. Angela Codazzi, "Dell'unico manoscritto conosciuto della *Cosmografia dell'Africa* di Giovanni Leone l'Africano" *Comptes rendus du Congrès international de géographie. Lisbonne 1949* (Lizbon, 1952), 4:225–26. Angela Codazzi, "Il Trattato dell'Arte Metrica di Giovanni Leone Africano" *Studi orientalistici in onore dei Giorgio Levi Della Vida*, 2 cilt. (Roma: Istituto per l'Oriente, 1956), 1:180–98 (bundan sonra *AMC*). Giorgio Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti -orientali della Biblioteca Vaticana* (Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939), viii (ithafı: Roma, Ağustos 1939), 99–110.

6 Jean-Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, çev. Alexis Épaulard, notlar Alexis Épaulard, Théodore Monod, Henri Lhote ve Raymond Mauny, Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines, no. 61 (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1956), v–xvi (Bu edisyon 1980–81'de yeniden basıldı, bundan sonra Ép). Roma Biblioteca Nazionale Centrale'deki

953 numaralı yazmanın Alexis Épaulard tarafından 6–20 Haziran 1939 arasında kullanıldığı yazmaya eklenen listede kayıtlıdır. Épaulard (1878–1949) Lyon Üniversitesi'nde hekimlik eğitimi görmüştü, tezi vampirizm, nekrofili, nekrosadizm, nekrofaji üzerineydi: (*Vampirisme, nécrophilie, nécrosadisme, nécrophagie* (Lyon, 1901). Institut Français d'Afrique Noire'ı 1938'de kuran iki kişiden biri olan Monod, Paris'teki Doğa Tarihi Müzesi'nde profesördü. *Afrika Tasviri* yayınlandığında, Monod Afrikalı entelektüellerin kurduğu, Dakar ve Paris'te çıkan *Présence africaine* dergisini destekleyenlerden biriydi (Tai, "Ethnologie" 195, 253–55).

7 Örneğin, Pierre Kalck, "Pour une localisation du royaume de Gaoga" *Journal of African History* 13 (1972): 520–40; R.S. O'Fahey ve J. L. Spaulding, "Comment: The Geographic Location of Gaoga" ve Pierre Kalck, "Response" *Journal of African History* 14 (1973):505–508. Humphrey J. Fisher, "Leo Africanus and the Songhay Conquest of Hausaland" *The International Journal of African Historical Studies* 11 (1978):86–112. Djibo Mallal Hamani, *Au carrefour du Soudan et de la Berberie: Le sultanat touareg de l'Ayar* (Niamey: Institut de Recherches en Sciences Humaines, 1989), 177–78, 181, 184. John O. Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire: Al-Sa'di's Ta'rikh al-Sudan down to 1613 and other Contemporary Documents* (Leiden: Brill, 1999), 113, 285 n.74. Pekka Masonen, *The Negroland Revisited: Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages* (Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters, 2000), bölüm 4 (Masonen el-Vezzan'ın Timbuktu'ya bir kere gittikten sonra Sahraaltı Afrikası'nda başka herhangi bir yere gidip gitmediği konusunda kuşkusu olduğunu söyler, 188–89). Hunwick el-Vezzan'ın en azından tasvir ettiği bazı Sahraaltı bölgelere gittiği sonucuna varır; el-Vezzan'ın metnini kullanışı mantıklı ve inandırıcıdır, Sahraaltı Afrikası'nın tarihi hakkındaki kaynakları olağanüstü iyi bilir. Kalck'ın *Afrika Tasviri*'nde hatalı ya da atlanmış gibi görünen bilgileri bellek zayıflığına ya da söylentiye bağlamaması olağan dışıdır: metni yazdığı sırada "Afrikalı Leo"nun durumunu göz önüne alarak, ne demek istemiş olabileceğini ve neyi söylememeyi seçtiğini sorar. Kalck, "Pour une Localisation" 546–47.

8 Oumelbanine Zhiri, *L'Afrique au miroir de l'Europe: Fortunes de Jean Léon l'Africain à la Renaissance* (Cenevre: Librairie Droz, 1991); *Les sillages de Jean Léon l'Africain: XVIe au XXe siècle* (Casablanca: Wallada, 1995); " 'Il compositore' ou l'autobiographie éclatée de Jean Léon l'Africain" Ali Benmakhluf, ed. *Le voyage des théories* içinde (Casablanca: Éditions Le Fennec, 2000), 63–80. Zhiri *L'Afrique*'i yayınladığı sırada, genç bir edebiyatçılar kuşağı, el-Vezzan'ın metnini ırk, Avrupa dışı cinsellik ve sömürgecilik konularının Avrupa imgelemini nasıl etkilediğini yeniden düşünmek için kullanıyorlardı. Özellikle bkz. Kim F. Hall, *Things of Darkness: Economies of Race and Gender in Early Modern England* (Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 1995), 28–40 ve Bernadette Andrea, "The Ghost of Leo Africanus from the English to the Irish Renaissace" Patricia Clare Ingham ve Michelle R. Warren, ed., *Postcolonial Moves: Medieval Through Modern* içinde (New York: Palgrave Macmillan 2003), 195–215. Ayrıca bkz. Cristel de Rouvray'nin bilgilendirici web sitesi, www.leoafricanus.com.

9 Rauch, 237 (Raymond Mauny'den alıntı). Rauchenberger ayrıca el-Vezzan'ın Sahraaltı Afrikası hakkındaki metninin çevrimyazısını yapar.

10 Juan León Africano, *Descripción general del África*, çev. ve ed. Serafín Fanjul, Nadia Consolani'nin yardımıyla (Barselona ve Madrid: Lunwerg Editores, 1995), Giriş, 11, 47. Yüzyılın başlarındaki Massignon gibi, Fanjul da Vezzan'ın çalışmasını "Biçim ve esin kaynakları açısından İtalyan olsa da ruhen Arap" diye nitelemişti (43). Ramusio edisyonunun daha önceki bir İspanyolca çevirisini 1952'de Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano–Arabe yayınladı.

11 Muhammad al-Mahdi Hajwi, *Hayat al-Wazzan al-Fasi wa-atharuh* (Rabat, 1935). Al-Hasan al-Wazzan, *Wasf Ifriqiya*, çev. Muhammad Hajji (Rabat, 1980); Hajji, *L'activité intellectuelle au Maroc à l'époque Sadide*, 2 cilt. (Rabat: Dar El-Maghrib, 1976–1977). Léon l'Africain

(Afrikalı Leo) kolokyumunda (EHESS, Paris, 22–24 Mayıs 2003) el-Mehdi Hajwi'nin çalışması ve Hajji'nin çevirisi hakkında önemli bildiriler sunuldu: Hajwi üzerine Alain Roussilon, "Une lecture réformiste de Leo Africanus: patrimonialisation d'un renégat" Hajji çevirisi üzerine Driss Mansouri (COLL).

12 Amin Maalouf, *Léon l'Africain* (Paris: J.-C. Lattès, 1986), 7, 9. Amin Maalouf, *Les croisades vues par les Arabes* (Paris: J.-C. Lattès, 1983). "Amin Maalouf" Marcos Ancelovici ve Francis Dupuis-Déri, *L'archipel identitaire. Recueil d'entretiens sur l'identité culturelle* içinde (Montréal: Boréal, 1997), 169–72. Amin Maalouf, *Origines* (Paris: Bernard Grasset, 2004), 9–10. Natalie Zemon Davis'in Amin Maalouf'la söyleşisi, Paris, 17 Ekim 1997.

13 Ali Benmakhlouf, "Cosmologie et cosmographie au XVIe siècle: Le statut épistémique de la description"; Houari Touati, "La girage de Léon l'Africain"; Ahmed Bouchareb, "La conquête ibérique du littoral marocain d'après la *Description de l'Afrique*: Vision d'une entreprise guerrière en terre d'Islam"; Abdelmajid Kaddouri, "Al-Wazzan de part et d'autre de la Méditerranée: Lire Léon dans une perspective de regards croisés" (*COLL*). Bu kitabın İngilizce baskısı başladığı sırada iki Faslı bilimcinin el-Vezzan üzerine yazdığı bir kitap elime geçti: Hamid Triki ve Amina Aouchar, el-Vezzan'ın "Fes"i anlattığı sayfaların nefis resimlenmiş ve Épaulard'ın çevirisiyle yayınlanmış bir edisyonuna giriş yazılarıyla katkıda bulunmuşlar (*Fez dans la Cosmographie d'Al-Hassan ben Mohammed al-Wazzân az- Zayyât, dit Léon l'Africain* [Muhammediye, Fas: Senso Unico Editions, 2004]).

14 *Historiale Description de l'Afrique, tierce partie du monde . . . Escrite de nôtre tems par Iean Leon African*, çev. Jean Temporal (Lyon: Jean Temporal, 1556/1557). Başlık sayfasında yayın tarihi olarak 1556 yer alır, ama II. Henri'nin Jean Temporal'a verdiği imtiyaz belgesinde basımın eski tarihle 4 Ocak 1556'da, yani yeni tarihle 4 Ocak 1557'de bittiği belirtiliyor.

15 Homi Bhabha, *The Location of Culture* (New York ve Londra: Routledge, 1994), bölüm 1, 6, 10. Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), 29. Natalie Zemon Davis, *Women on the Margins: Three Seventeenth-Century Lives* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995).

16 Bu yaklaşımın örnekleri için bkz. Leo Spitzer, *Lives in Between: Assimilation and Marginality in Austria, Brazil, West Africa 1780–1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) ve Mercedes García-Arenal ve Gerard Wiegers, *A Man of Three Worlds: Samuel Pallache, a Moroccan Jew in Catholic and Protestant Europe*, çev. Martin Beagles (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003).

1. BÖLÜM DARÜ'L-İSLAMDA YAŞAMAK (Sayfa 13-46)

1 MS Vat. Ar. 115, 295v, Biblioteca Vaticana. Levi Della Vida, *Ricerche*, 102, 155; Rauch, 69, 463. EpiP, 68. Arapça isimler hakkında bkz. Jacqueline Sublet, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe* (Paris: Presses universitaires de France, 1991), Giriş.

2 *CGA*, 66v–67r, 85v–86r. Kâtip çoğu kez rakamların iki yanına kesme işareti koyuyordu -/4/- ama burada ilk kesme ikincisinden çok daha koyu, ikincisi ise çok hafif. Ram, 92, 110–11; Ép, 99, 120–21 (Ramusio'yu izler). Güçlü bir olasılıkla Ramusio'nun elinde Afrika kitabının ikinci bir yazması olabileceği konusunda bkz. aşağıda Bölüm 3. Bütün notlarda, el-Vezzan'ın Afrika yazmasından (*CGA*) her alıntı yaptığımda, Ramusio'nun *Navigationi et Viaggi* (Ram)

yapıtının 1978 edisyonundaki ve Épaulard'ın (Ép) Fransızca çevirisindeki ilgili sayfaları zikredeceğim. Yazma ile basılı versiyonlar arasındaki birçok farktan yalnızca savımı özellikle ilgilendirenlere işaret edeceğim. Bunlarda ise, 1978 edisyonunun temel aldığı *Navigationi et Viaggi* 1563 edisyonunun (bundan sonra *DAR*) Venedik folyo numarasını da zikredeceğim. 1978 edisyonu bazı İtalyanca kelimelerin yazılışını modern hale çevirdiği için, el-Vezzan'ın Afrika kitabının Ramusio edisyonundan yapılan bütün alıntılar doğrudan doğruya Venedik 1563 edisyonundan alınacaktır.

3 Portekiz'in Safi ve çevresine yayılışına dair en kapsamlı kaynak derlemesi *SIHMP*, cilt 1'dedir (Temmuz 1486–Nisan 1516). El-Vezzan'ın mesaj götürdüğü Berberi'nin adı Yahyaü't-Ta'fuft ; Yahya hakkında bkz. 151–61, 177–78, 191, 197, 271–80, 316–29, 335–53, 381, 545–58, 596–637, 642–63. Safi'nin Portekizli valisi Nuno Fernandes de Ataíde onu yüzbaşı yapmıştı. Vali Lizbon'dan Safi'ye 916/1510 yazında gelmişti. 1507 yazından beri Lizbon'da olan Yahya, valiyle birlikte 1510'da Safi'ye gelmiş olabilir, ama Portekizlilerin Aralık 1510'daki Safi kuşatmasını anlatan ayrıntılı raporda adı geçmez, Fas'ta faaliyet gösterdiği ilk kez Ekim 1511'de belirtilir. Yahya'nın vergi toplayıcısı, Safi civarında kadı ve bir komutan olarak rolü 918/1512 – 921/1514 arasındaki belgelerde vardır. El-Vezzan, Yahyaü't-Ta'fuft ile hayati karşılaşmasının Yahya'nın Marakeş yakınlarında 500 Portekiz atlısı ve 2000 Arap atlısıyla bulunduğu sırada gerçekleştiğini bildirir. Farklı belgelere göre bu askeri olay 918/1512 yazı başlarında vuku bulmuştu (*SIHMP*, 1:335–36; Damião de Góis, *Crónica do Felicissimo Rei D. Manuel*, ed. J. M. Teixeira de Carvalho ve David Lopes, 4 cilt (Coimbra: Universidade de Coimbra, 1926) 3: 125–28, Bölüm 35; Matthew T. Racine, "Service and Honor in Sixteenth-Century Portuguese North Africa: Yahyaü't-Ta'fuft and Portuguese Noble Culture" *Sixteenth-Century Journal* 32 (2001): 71–80). *CGA*, 86r.

4 Rauchenberger *CGA*'daki "4"ün kâtibin hatası değil de el-Vezzan'ın asıl belirtmek istediği olduğunu varsayıyor (Rauch 33–36). Sonra da el-Vezzan'ın doğum tarihi olarak 900/1494 sonunu veriyor. Ama bu durumda Rauchenberger'in ileri sürdüğü tarih, kanıtlara uymuyor, buna el-Vezzan'ın Yahyaü't-Ta'fuft ile görüşmesinin tarihi olarak verdiği imkânsız denecek kadar erken 917/1511 tarihi dahildir. Rauchenberger'in kronolojisine bakılırsa, el-Vezzan topu topu on yaşındayken mezarlar kitabelerinden derlemeler yaparak Fas sarayına takdim ediyor olacaktı; hatta on iki yaşında kanlı siyasi olayların ortasında Safi'de esas komplocuyla önemli bir görüşme yapıyor olmalıydı; on altı yaşında önemli bir göreve atanan bir diplomat olacaktı, oysa el-Vezzan o yaşta henüz amcasının yanında yol yordam öğrenmekte olduğunu yazmıştı.

5 Rachel Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232–1492)* (Paris: Éditions de Boccard, 1973), 52–62, 302. *La première géographie de l'occident*, çev. Jaubert ve Annliese Nef, ed. Henri Bresc ve Annliese Nef (Paris: Flammarion, 1999), 289. 'Abd al-Basit ibn Halil, "El Reino de Granada en 1465–66" J. Garcia Mercadal (çev.), *Viajes de estranjeros por España y Portugal*, 3 cilt içinde (Madrid: Aguilar, 1952), 1: 255–56.

6 Miguel Ángel Ladero Quesada, *Granada después la conquista: Repobladores y mudéjares* (Granada: Diputación Provincial de Granada, 1988), 235–43. Catherine Gaignard, *Maures et chrétiens à Grenade, 1492-1570* (Paris: Éditions L'Harmattan, 1997), 59–65. Arié, *Espagne*, 293–95. Granada Üniversitesi'nde Biblioteca Universitaria koleksiyonundaki 15. yüzyıl noterlik belgeleri özetlerinde el-Vezzan aile adına hiç rastlamadım (BHR/caja C, basılı özetler, Luis Sece de Lucena Paredes, "Escrituras árabes de la universidad de Granada" *Al-Andalus* 35 [1970]: 315–53); bu belgeleri yakından incelemiş olan Maya Shatzmiller de bu adı gördüğünü hatırlamıyor. Elbette, bunlar o yıllarda Granada'da yapılmış sözleşmelerin çok küçük bir bölümüdür.

7 Rachel Arié, *Aspects de l'Espagne musulmane. Histoire et culture* (Paris: De Boccard, 1997), 11–13. Gaignard, *Maures*, 93, 193–94. Federico Corriente, *A Grammatical Sketch of the*

Spanish Arabic Dialect Bundle (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1977), 6–8 ve *Árabe andalusí y lenguas romances* (Madrid: Editorial Mapfre, 1992), 33–35. Mark Meyerson, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1991), 227–30. Reinhold Kontzi, "La transcription de textes aljamiados" Abdejelil Temimi, ed., *Las practicas musulmanas de los moriscos andaluces (1492–1609). Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos* içinde (Zaghouan, 1989), 99.

8 Arié, *Espagne*, 164–78. Fernando de Zafra'dan Ferdinand ve Isabella'ya, Ekim 1493, Miguel Salvá ve Pedro Sainz de Baranda, ed., *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España* içinde, 112 cilt (Madrid, 1842–95), 11:552–55. Ángel Galán Sánchez, *Los mudéjares del reino de Granada* (Granada: Universidad de Granada, 1991), 39–62. Gaignard, *Maures*, 23–37, 67, 121–29, 210–23, 251–52. José Enrique López de Coca Castañer, "Granada y el Magreb: La emigracion andalusi (1485–1516)" Mercedes García-Arenal ve María J. Viguera, ed., *Relaciones de la península Ibérica con el Magreb siglos XIII–XVI. Actas del Coloquio (Madrid, 17–18 diciembre 1987)* içinde (Madrid: CSIC, 1988), 409–51.

9 *CGA*, 71r–v, 169v. Ram, 97, 187–88; Ép, 105, 202. Hieronymus Münzer, *Viaje por España y Portugal (1494–1495)*, çev. José López Toro (Madrid: Ediciones Polifemo, 1991), 129–31. Christoph Weiditz, *Authentic Everday Dress of the Renaissance: All 154 Plates from the "Trachtenbuch"*, ed. Theodor Hampe (New York: Dover Publications, 1994), resim 79–88; Gaignard, Maures, 201–6; Fathia Harzallah, "Survie grenadine à travers le costume féminin et les recettes culinaires, en Tunisie, au XVIIe siècle" Fatma Haddad-Chamakh ve Alia Baccar-Bournaz, ed., *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européene aux XVIe et XVIIe siècles. Actes du Colloque de Tunis 18–21 novembre 1992* içinde (Tunus: Cérès, 1994), 85–86. A.J. Wensinck, *"Khitan" EI2*, 5:20–22.

10 Galán Sánchez, Mudéjares, 63. Vincent Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge: Analyse du "Mi'yar" d'al-Wansharisi* (Madrid: Casa de Velázquez, 1995), 48, no. 182. Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 142. Mercedes García-Arenal, "Sainteté et pouvoir dynastique au Maroc: La résistance de Fès aux Sa'diens" *Annales. ESC* 45 (1990):1029–30.

11 *CGA*, 99v, 155r, 163v, 203r, 240r–v. Ram, 123, 176, 183, 214, 251; Ép, 136, 198, 207, 241–42, 287–88.

12 Jean Brignon, Abdelaziz Amine, Brahim Boutaleb ve diğ., *Histoire du Maroc* (Casablanca: Librairie Nationale, 1994), 185–89. *Le Maroc andalou: À la découverte d'un art de vivre* (Casablanca: EDDIF ve Aix-en-Provence: Édisud, 2000), 86–130. *CGA*, 137v–140r, 159r–v, 192v–195r. Ram, 160–64, 179–80, 206–8; Ép, 182–85, 202–3, 232–35.

13 *CGA*, 173r–v. Ram, 191; Ép, 215–16.

14 *CGA*, 140r–142r. Ram, 162–64; Ép, 184–86. Muhammad B. A. Benchekroun, *La vie intellectuelle marocaine sous les Mérinides et les Wattasides* (Rabat, 1974), 56–75; Hajji, *Activité*, 95–132; Fernando Rodriguez Mediano, *Familias de Fez (SS. XV–XVII)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995), 32–53.

15 Benchekroun, *Vie*, 385–401, 486–88; Hajji, *Activité*, 233–334, 399–400; Mediano, *Familias*, 43–50. David S. Powers, *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300–1500* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 407. E. Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa: Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle* (Paris: É. Larose, 1922), 226–29. Ali Fahmi Khushaim, *Zarruq the Sufi* (Trablus: General Company for Publication, 1976), 189–202; García-Arenal, "Sainteté," 1034; Muhammad Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge (XIVe-XVe siécle)* (Paris: Maisonneuve ve Larose, 1986), 317–18. *CGA*, 219r–v. Ram, 231; Ép, 262.

16 *CGA*, 142v–144r. Ram, 165–66; Ép, 187–88. Hajji, *Activité*, 141, 151–52.

17 *CGA*, 75v, 78v (Fas'taki öğrencilik günlerinde edindiği, daha sonra Marakeş civarında Büyük Atlaslar'da yaşayan dostlar hakkında bir başka atıf). Ram, 101, 104; Ép, 109, 112.

18 *CGA*, 172r–v. Ram, 190; Ép, 214–15. Hajji, *Activité*, 107. El-Vezzan, Merini sultanları zamanındaki görkemli Mevlid törenlerini anlatır; kazanan şaire ödülünü bizzat sultan veriyordu. Vattasiler döneminde, "yaklaşık otuz yıldan beri" sultanlar Mevlid'i resmen kutlamayı bırakmışlardı (172v; Ramusio "yüz otuz yıl" der ama *CGA*'nın "otuz"u siyasi kronoloji açısından daha mantıklı görünüyor). Roger Le Tourneau, *Fez in the Age of the Marinides*, çev. Besse Albert Clement (Norman: University of Oklahoma Press, 1961), 142–43; Kably, *Société*, 285–88.

19 *CGA*, 85v, 125r–126r. Ram, 110, 148–49; Ép, 120, 168. Her yıl Taghya'ya (bugün Moulay Bouazza) yapılan ziyaret konusunda bkz. Bölüm 6, 169–70. O yıllardaki Safi hakkında bkz. *SIHMP*, 1:152–53 ve Vincent J. Cornell, "Socioeconomic Dimensions of Reconquista and Jihad in Morocco: Portuguese Dukkala and the Sa'did Sus, 1450–1557" *International Journal of Middle East Studies* 22 (1990): 383–92; bu çalışmada Ahmed Boucharb'ın kitabı *Dukkala wa'l-isti'mar al-Burtughali ila sanat ikhla' Asafi wa-Azammur*'dan alınan değerli bilgiler de vardır (Casablanca, 1984).

20 *CGA*, 433r. Ram, 429; Ép, 537–38. Ramusio kendi basılı edisyonuna "İran'daki Tauris şehri"nde yer alan bir tıbbi ilaç ve baharat çarşısına atıf yapan bir ek koymuştur (Ram, 177; ardından Ép, 200), ama bu atıf *CGA* yazmasında yoktur. El-Vezzan sadece, hiçbir yerde Fas baharat ve ecza çarşısı gibisini görmediğini söyler (*CGA*, 157r). Mesudi'nin çıktığı yolculuklardan bazıları uydurmaydı, gözlemlerini daha eski yazarlardan kopya etmişti (Houari Touati, *Islam et voyage au Moyen Âge* [Paris: Éditions du Seuil, 2000], 151–52).

21 *CGA*, 191r–v. Ram, 204–5; Ép, 230–31.

22 *CGA*, 33r–v, 99v–101v, 459r. Ram, 55–56, 123–25, 454; Ép, 53, 136–38, 571–72.

23 Tacir kervanlarıyla yolculuklar, *CGA*, 21r, 31r, 359v–360r. Ram, 38–39, 53, 357; Ép, 38, 51, 431. Sahra'daki Taghaza'da (bugünkü Terhazza) tuz yüklenmesi, *CGA*, 374r–v. Ram, 371; Ép, 455–56.

24 *CGA*, 31r–32v. Ram, 53–55; Ép, 51–52. El-Vezzan kendisini asla "tacir" diye tanımlamamış, ama Ramusio kelimeyi bu episodun girişine eklemişti (DAR, 8v): "*partiti insieme molti mercatanti da Fez*" ("birçok Fesli tacir hep birlikte yola çıktı").

25 Levi Della Vida, *Ricerche*, 101: "orator Regis fezze." CGA, 236v–238v, 250r–253r, 254v–255r, 266v–267r, Ram, 247–49, 250–61, 263, 274; Ép, 283–85, 300–304, 316. E. Fagnan, çev. ve ed., *Extraits inédits relatifs au Maghreb (Géographie et histoire)* (Cezayir: Jules Carbonel, 1924), 335. Abun-Nasr, *Maghrib*, 206–8; Brignon vd, *Histoire*, 171–79. Weston F. Cook, Jr. *The Hundred Years War for Morocco: Gunpowder and the Military Revolution in the Early Modern Muslim World* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1994), 30–39, 109–15. Sultan Muhammed el-Burtugali'nin kardeşi en-Nâsır, nüfuzlu Berberi Şaviye kabilesi şeyhinin kızıyla evlenmişti (*SIHMP*, 1:438–39, 555). Genel bir yaklaşım için bkz. Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, ed., *Tribes and State Formation in the Middle East* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1990), Bölüm 1.

26 *SIHMP*, 1:17–35, 151–61, 394–402, 434–45. Abun-Nasr, *Maghrib*, 207–9; Brignon vd, *Histoire*, 174–77; Cornell, "Socioeconomic dimensions" 387–89, 393–94; Cook, *Hundred Years War*, bölüm 3–5. Robert Ricard, *Études sur l'histoire des portugais au Maroc* (Coimbra: Universidade da Coimbra, 1955), bölüm 1–3, 7, 9. Bernardo Rodrigues, *Anais de Arzila*, ed. David Lopes, 2 cilt. (Lizbon: Academia des Ciências de Lisboa, 1915). *Chronique de Santa-Cruz du Cap de Gué (Agadir)*, ed. ve çev. Pierre de Cenival (Paris: Paul Geuthner, 1934), 20–39. Góis, *Crónica*, 3:45–57, 160–85, 230–46.

27 *CGA*, 218v–219r. Ram, 230; Ép, 262. Abun-Nasr, *Maghrib*, 207; Cook, *Hundred Years War*, 111–12, 126–27, 150.

28 *SIHMP*, 1:151–61, 177–178, 191, 197, 316–25, 335–53, 373, 381–84, 545–58, 596–97, 601–2, 619–29, 630–37, 642–48, 658–63; Pierre Gros, "Deux Kanouns marocains de début du XVIe siècle" *Hespéris* 18 (1934): 64–75. *CGA*, 83r–85v. Ram, 108–10; Ép, 118–20. Ayrıca bkz. Racine'in Yahyaü't-Ta'fuft hakkında yaptığı "Service" başlıklı çalışması.

29 *CGA*, 85v–86r. Ram, 110–11; Ép, 120–21. Yahyaü't-Ta'fuft 'a gönderilen mesajın tarihini 918/1512 yazının başı olarak saptamamızı sağlayan askeri ayrıntıların yanı sıra siyasi kanıtlar da vardır. Yahya Marakeş sultanına karşı bir zafer kazanmış olsa da, kuşkulanan Portekizli vali hemen ardından onu yenik sultana ve başkalarına hediye verip anlaşmaya çalışmakla suçlamıştı (*SIHMP*, 1:337–53; Racine, "Service" 74–77). Fes sultanı ile Sus emirinin ona yaklaşması için iyi bir fırsat olabilirdi.

30 Abun-Nasr, *Maghrib*, 206–11; Brignon vd, *Histoire*, 206–8; Hajji, *Activité*, 45–48. Kably, *Société*, 252, 317–19, 329–30, 334–35, 332. García-Arenal, "Sainteté" 1029–36. Dahiru Yahya, *Morocco in the Sixteenth Century: Problems and Patterns in African Foreign Policy* (Londra: Longman, 1981), 2–7. Cornell, "Socioeconomic Diemensions" 395–99; Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998), Bölüm 6.

31 Abun-Nasr, *Maghrib*, 209–11; Hajji, *Activité*, 48–9; Cornell, *Realm*, Bölüm 8. *CGA*, 86r, 89v–90r, 93r. Ram, 110, 114, 117; Ép, 120, 125, 130. *SIHMP*, 1:687–92.

32 Fagnan, ed., *Extraits*, 361. Cornell, *Realm*, 258–60; Cornell, "Socioeconomic Diemensions" 398. *SIHMP*, 1:256, 256 n. 3.

33 *CGA*, 49v–50v, 52r, 54r–v ("ragione contra la lege publica"), 55v, 56v, 57v, 59v, 62v, 63v–64r, 82v, 86r, 89v–90r. Ram, 75, 77, 79, 81–83, 85, 87, 89, 107–8, 110, 114; Ép, 78, 80, 82, 84–86, 89, 92, 94, 117, 120, 125. García-Arenal, "Sainteté" 1024–26; Cornell, *Realm*, 247–63.

34 Bernard Rosenberger el-Vezzan'ın gittiği yerleri belirtir: "Jean Léon l'Africain: Une carrière politique au service du sultan Wattasside de Fès" *COLL*.

35 Abun-Nasr, *Maghrib*, 6–9. *CGA*, 34v–35v (35v: "Acqua di Nuisan"), 258v–259r, 449r–451r. Ram, 57–59, 2677–68, 445–46; Ép, 54–56, 308–9, 561–62. Wehr, 1131 ("*nusu*").

36 *CGA*, 104r–110r, 130r–132r, 219r–v. Ram, 127–33, 152–54 ([*DAR*, 30v] el-Vezzan'ın verdiği Vattasi atlısı sayısını 5000'den 50.000'e çıkarır, Portekiz kayıplarını utanç verici olmaktan çıkarmak için başka değişiklikler de yapar), 231; Ép, 142–47, 172–75, 262. *SIHMP*, 1:695–702, 728–31; Góis, *Crónica*, 3:243–46, bölüm 76; Cook, *Hundred Years War*, 154. Mamure bugün Mehdiye olarak bilinir.

37 *CGA*, 93r, 109v–110r, 131v–132r, 219r–v, 253r. Ram, 117, 132, 154, 231, 261; Ép, 130, 147, 174–75, 262, 302. *SIHMP*, 1: 695–702, 728–31.

38 *CGA*, 33v, 115v, 354r–v, 356v–359r. Ram, 55, 138, 352–53, 354–56; Ép, 53, 153, 424–25, 428–30. Abun-Nasr, *Maghrib*, 49–50, 107, 112. Sicilmase bölgesi bugün Tafilalt vahası olarak bilinir; ticaret şehri Rissani bölgenin merkezidir. İbn Battuta güneye, Sahra'yı geçerek Timbuktu'ya yaptığı yolculuğa Sicilmase'den 753 Muharremi/1352 Şubatında başlamış, Ayr'deki Takadda'dan Sicilmase'ye yaptığı dönüş yolculuğuna da 754 Şabanı/1353 Eylülünde başlamıştı (İbn Battuta, *Ibn Battuta in Black Africa*, çev. Said Hamdun ve Noël King [Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishers, 1994], 30, 73). El-Vezzan eylül ortasında çöldeki soğuk mevsimin başlamasından önce kervanların çölü geçmesinin tehlikeli olduğunu söylüyordu, çünkü kum fırtınaları kuyuları örtüyordu. Rauchenberg böyle bir yolculuk için aralık ayından önceki yağmurlu mevsimin önemini vurgular ve bu nedenle el-Vezzan'ın yolculuğa çıkışını Eylül–Kasım 1512'ye tarihler (Rauch, 52 n.224, 53).

39 Mali ve Songay imparatorlukları ile Askiya Muhammed hakkında bkz. Hunwick, *Timbuktu*, özellikle xxxvi–liv, 13–16, 91–117. John O. Hunwick, *Shari'a in Songhay: The Replies of al-Maghili to the Questions of Askia al-Hajj Muhammad* (Oxford: Oxford University Press,

1985); Edward William Bovill, *The Golden Trade of the Moors*, 2. baskı (Princeton, N. J.: Markus Wiener, 1995), bölüm 9, 15. Mahmud Kati, *Tarikh el-Fettach ou Chronique du chercheur pour servir à l'histoire des villes, des armées et des principaux personnages du Tekrour*, çev. O Houdas ve M. Delafosse (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1964), özellikle bölüm 6. Sékéné Mody Cissoko, *Tombouctou et l'Empire Songhay* (Paris ve Montréal: L'Harmattan, 1996). *CGA*, 374v, 381r. Rauch, 276; Ram, 371, 378; Ép, 455, 468.

40 *CGA*, 377v. Rauch, 262 (Rauchenberg el-Vezzan'ın yazmasındaki Biladü's-Sudan bölümünün tam bir transkripsiyonunu verir; ben de sayfa referanslarını veriyorum); Ram, 374; Ép, 462–63.

41 Hunwick, *Shari'a*, bölüm 2, 4, 5, özellikle *tekfir* (birinin kâfir olduğunu ilan etmek) ve cihat hakkında 118–31. J.O. Hunwick, "Notes on Slavery in the Songhay Empire" John Ralph Willis, ed., *Slaves and Slavery in Muslim Africa* içinde, 2 cilt. (Londra: Frank Cass, 1985), 2: 16–20. El-Megili'nin Yahudilere saldırısı ve Yahudilerin vaha şehirlerindeki statüleri hakkındaki hukuki argümanın ayrıntıları için bkz. aşağıda bölüm 6.

42 *CGA*, 382r, 385r. Rauch, 280, 292; Ram, 379, 382; Ép, 468, 473.

43 Hunwick, *Timbuktu*, 55, 67, 74, 80, 97. Hajji, *Activité*, 84. Elias Saad, *Social History of Timbuktu: The Role of Muslim Scholars and Notables, 1400–1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 39, 66–67. *CGA*, 382r. Rauch, 280; Ram, 379; Ép, 468–69.

44 *CGA*, 380v–382v. Rauch, 274–82; Ram, 377–79; Ép, 467–69. İbn Battuta, *Black Africa*, 49. Hunwick, *Timbuktu*, xxxviii, xlviii.

45 *CGA*, 378v–380v, 382v–384v. Rauch, 266–72, 282–90; Ram, 376–77, 379–81; Ép, 464–66, 469–72. Hunwick, *Timbuktu*, xlvii–xlviii. Cissoko, *Tombouctou*, 101–6. El-Vezzan Afrika kitabının başlarında şöyle yazmıştı: "[Nijer'de] doğudaki Tombutu Krallığı'ndan başlayarak yolculuk ettik, suyun akıntısına uyarak batıdaki Cenne Krallığı ya da Mali Krallığı'na indik" (*CGA*, 3r; Ram, 21; Ép, 5). Nijer Irmağı doğuya aktığına göre, bu ifade bilimcilerin el-Vezzan'ın asla Cenne ve Mali'ye gitmediğini söylemelerine yol açmıştır. Belki de bu, el-Vezzan'ın abarttığı noktalardan biridir, ama tartışmalı bir coğrafi konudan söz ederken bu cümleyi sarfetmesi dikkat çekicidir: Tartışma Nijer ile Nil'in doğudaki ortak bir kaynaktan doğan tek bir ırmak mı (bilim adamları arasındaki yaygın görüş budur) yoksa yerel gemicilerin ve tacirlerin görüşüne göre Nijer'in kendi kaynağından doğan ayrı bir ırmak mı olduğu konusundadır. El-Vezzan'ın kendinden bahsederken genellikle kullandığı "o" yerine burada "biz" demesi (bkz. aşağıda bölüm 8) amcasıyla çıktığı bir tekne yolculuğuna atıf olabilir. Gençlikte çıkılan bir seyahat ve bilimsel önyargılar el-Vezzan'ın Nijer'in akış yönünü nasıl gördüğünü açıklayabilir. Her halükârda, resmi görevle çıktığı 918/1512 yolculuğunda batıya bu kadar uzun bir seyahat yapmış olması pek de mümkün değildir.

46 *CGA*, 385r–386r. Rauch, 292–98; Ram, 382–83; Ép, 473–75. Hunwick, *Timbuktu*, xli; Hamani, *Au carrefour*, 171–73, 181–83. Ayr Sultanlığı'nın vakayinamesine göre, iki kardeş, Muhammed el-Adil ve Muhammed Ahmed, 907–908/1502'den itibaren on yıl ortak hükümdar olarak ülkeyi yönetmişlerdi; el-Vezzan sadece bir sultanın, yani herhalde Muhammed Ahmed'in, 919/1513'teki ziyaretinden hemen önce öldüğünü belirtir (Hunwick, *Timbuktu*, 71; H.R. Palmer, *Sudanese Memoirs, Being mainly translations of a number of Arabic Manuscripts relating to the Central and Western Sudan*, 3 cilt [Londra: Frank Cass, 1967], 3:48; Hamani, *Au carrefour*, 173). Hamani, el-Vezzan'ın kuzey Ayr ve onun da kuzeyindeki çölü coğrafi açıdan tasvir edişinde yanlışlar olduğunu belirtir, ama Agadez ile güneyindeki bölgeyi doğru anlattığını vurgular. El-Vezzan'ın Agadez'e hiç gitmediği, hatta "Timbuktu'nun doğusunda kalan bölgelere hiç ayak basmadığı" sonucuna varır. Agadez hakkındaki bilgileri Timbuktu'da konuştuğu kişilerden öğrenmiştir (177–78, 181, 184; coğrafya yanlışları için ayrıca bkz. Ép, 449, no. 160, 451, n. 162). "Targaların yaşadığı çöl" konusunda yaptığı yanlışları daha iyi anlayabiliriz, zira Hasan el-Vezzan bu çölü hiç geçmemiş (her iki yolculuğunda

da güneye Sicilmase ve Tagahza yoluyla, Agadez'e de Gao'dan yine güney güzergâhından gitmişti), kitabını yıllar sonra İtalya'da bölük pörçük notlara bakarak, tasvirine yardım edecek herhangi bir metin ya da kişi olmadan yazmıştı (bkz. aşağıda bölüm 4). Agadez için verdiği ayrıntılar, gerçekten de orayı ziyaret etmesi nedeniyle daha mantıklıdır.

47 Hamani, *Au carrefour*, 162–63, 168–69, 192. E. M. Sartain, *Jalal al-din al-Suyuti. Biography and background*, 2 cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 1:50–52.

48 El-Vezzan Bornu'ya Hausa devletlerine ait Gobir, Katsina ve Kano'dan geçerek gitmişti; Askiya Muhammed çok geçmeden bu bölgelere saldıracak, ama denetimi altına almayı asla başaramayacaktı. Songayların Gobir'i işgali, Boubou Hama tarafından bir din adamı olan Malam İsak'ın 912–919/1506–1513 arasında bir tarihte yazdığı bir metne dayanılarak anlatılmıştır (Boubou Hama, *Histoire du Gobir et de Sokoto* [Paris, 1967], 25–37). Es-Sadi'nin *Ta'rihü's-Sudan*'ı ve Katî'nin *Ta'rih ü'l-fettaş*'ına göre, Askiya Muhammed Katsina'ya ilk kez 919/1514 sonlarında (Hunwick, *Timbuktu*, 113; Katî, *Ta'rih*, 147), dolayısıyla el-Vezzan Biladü's-Sudan'dan ayrıldıktan birkaç ay sonra saldırmıştı. El-Vezzan Gobir, Katsina, Kano, Zamfara ve Zaria Hausa devletlerinin Songay egemenliğinde olduğunu anlatır, ama ne zaman fethedildiklerine dair bir tarih vermez (*CGA*, 386r–387v. Rauch, 296–304; Ram, 383-84; Ép, 476–78). Biladü's-Sudan'dan Fes'e döndükten sonra duyduklarını aktarıyor olabilir ya da belki daha sonra İtalya'da yazarken karıştırmış, yanlış hatırlamıştır. H.J. Fisher'a göre, Songayların Hausa topraklarına müdahalesi pek az olmuş, yalnızca Askiya Muhammed'in Katsina'ya saldırısıyla sınırlanmıştı. Boubou Hama'nın bahsettiği yazmayı görmeden başka toprakların fethedildiğini düşünmek istemez. El-Vezzan'ın bölgeyi gördüğünden şüphelidir (Fisher, "Leo Africanus" 86–112). Hunwick'e göre el-Vezzan bu Hausa bölgelerindeki Songay egemenliğini, Kebbi egemenliği hakkında duyduklarıyla karıştırıyor olabilir (*Timbuktu*, 285, n. 74). Cissoko ise el-Vezzan'ın anlatısını basitçe kabul eder (*Tombouctou*, 79). Bütününde, Hunwick'in bölgeye ve el-Vezzan'ın bu konuda anlattıklarına dair yargısı sağlam temele dayanan ve güvenilir bir yargıdır. Zaten el-Vezzan Gobir, Kano ve Katsina'da bir süre kaldığını belirtmemiştir.

49 *CGA*, 388r–390r. Rauch, 306–14; Ram, 385–87; Ép, 479–81. Ahmad Furtu, *A Sudanic Chronicle: The Borno Expeditions of Idris Alauma (1564–1576) according to the Account of Ahmad B. Furtu*, çev. Dierk Lange (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1987), 20, 34, 114–17, 158–59. Augustin F.C. Holl, *The Diwan Revisited: Literacy, State Formation and the Rise of Kanuri Domination (AD 1200–1600)* (Londra ve New York: Kegan Paul International, 2000), Önsöz, 15. Palmer, *Sudanese Memoirs*, 3: 24–25. Hunwick'e göre *may*'ın gelecekte tutsak alınacak kölelerle ödeme yapma yöntemi 19. yüzyılın başında bölgede hâlâ geçerliydi (*Timbuktu*, 291, n. 94). El-Vezzan yıllar sonra *may*'ın adını Katakarmabî'nin kendi versiyonu olarak Habraam yani İbrahim diye hatırlamıştı (*CGA*, 388r); Katakarmabî, *may*'a verilen iki isimden biridir (Furtu, *Sudanic Chronicle*, 20).

50 *CGA*, 390r–393r. Rauch, 314–26; Ram, 387–89; Ép, 481–85. Kalck, "Pour une localisation" 529–48; O'Fahey and Spaulding, "Comment" 505–508.

51 Linda S. Northrup, "The Babri Mamluk Sultanate, 1250–1390," Carl F. Petry, ed., *The Cambridge History of Egypt*, 2 cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), c. 1, bölüm 10; Jean-Claude Garcin, "The Regime of the Circassian Mamluks" *age.*, c. 1, bölüm 11.

52 *CGA*, 405r, 406r, 414r–v ("bellissime mura" "li mirabili Palazi" "bellissime Finestre" etc.). Ram, 403, 411; Ép, 503–504, 513–14. Dietrich Brandenburg, *Islamische Baukunst in Ägypten* (Berlin: Bruno Hessling, 1966), 197–200. Muhammad ibn Ahmad İbn İyas, *Journal d'un bourgeois du Caire: Chronique d'Ibn Iyas*, ed. ve çev. Gaston Wiet, 2 cilt (Paris: Librairie Armand Colin ve SEVPEN, 1955–1960), 1:48–50, 252; 2:90–92. Kansu Gavrî'nin saltanat dönemi için bkz. Carl F. Petry, *Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power* (Albany: SUNY Press, 1994).

53 İbn İyas, *Journal*, 1:277–91, 304, 309–13.

54 *Age.*, 1:152. Sunulan başka hediyeler hakkında bkz. 1:240, 242, 249.

55 *Age.*, 1:80, 184, 195–96, 211, 251, 423–24; 2:167, 220, 335. Ferdinand ve Isabella'nın 1501'de İspanyolların davranışlarını haklı göstermek için Kahire'ye gönderdiği Pietro Martire d'Anghiera, Granada Müslümanlarına yapılanları Gavrî'ye şikâyet etmeye gelen Mağrip temsilcilerinden ("oratores. . . numidas et mauritanos") söz eder. Pietro Martire d'Anghiera, *Una Embajada de los Reyes Católicos a Egipto según la "Legatio Babylonica" y el "Opus Epistolarum de Pedro Mártir de Anglería"* Latince ed. ve çev. Luis García y García (Valladolid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1947), 84–7, 109–10; James T. Monroe, "A Curious Morisco Appeal to the Ottoman Empire" *Al-Andalus* 31 (1966):281–83.

56 İbn İyas, *Journal*, 1:106, 248–49, 254, 268, 287, 292, 309–10; Petry, *Protectors*, 49–60.

57 *CGA*, 422v–427v. Ram, 418–22; Ép, 523–28. İbn İyas, *Journal*, 271–73, 287. Petry, *Protectors*, 15. Ahmet Uğur, *The Reign of Sultan Selim in the Light of the Selim-Name Literature* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985), 222, 225.

58 *CGA*, 52v, 63v. Ram, 77, 89; Ép, 80, 94. Rauchenberger el-Vezzan'ın dönüşünü 920 başları/1514 baharına tarihler (Rauch, 54), ama bu, el-Vezzan'ın 919'da Haha ve Sus'a gidişi hakkında bizzat yazdıklarını dikkate almamak demektir; el-Vezzan'a göre bu ziyaret Zilhicce'nin son günü/25 Şubat 1514'te sona ermişti. Elbette gezginimiz kesin tarihleri yanlış hatırlıyor da olabilir.

59 Maalouf, *Léon l'Africain*, 247–53. Wiebke Walther, *Women in Islam from Medieval to Modern Times*, çev. C.S.V. Salt (Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishers, 1999), 54–55; Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam* (Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1998), 16–24. J.C. Bürgel, "Love, Lust, and Longing: Eroticism in Early Islam as Reflected in Literary Sources" Afaf Lutfi Al-Sayyid-Marsot, ed., *Society and the Sexes in Medieval Islam* içinde (Malibu, Calif.: Undena Publications, 1979), 86–91, 105–17. Annemarie Schimmel, "Eros–Heavenly and Not So Heavenly" *age.*, 121–28. Cornell, *Realm*, 193; Mediano, *Familias*, 123–268 ulema hanedanları hakkında; yirmi bir yaşında ilk oğlu doğan baba örnekleri için bkz: 148–58, 176–77 ('Abdürrahman bin Muhammed bin İbrahim, d. 889/1484, ö. 962/1554–55; oğlunun doğumu 910/1504–05).

60 *CGA*, 165v–179r. Ram, 185–88 (185: ağırlıklardaki değişiklikler, Müslümanlarda kocanın karısına verdiği mihr ve Avrupa'da gelinin babasının damada drahoma vermesi); Ép, 209–22 (Ramusio'nun ağırlık akışında yaptığı değişiklik). Ramusio ve Épaulard'ın *CGA*'dan farklılıkları, 165v–169v, Dietrich Rauchenberger tarafından "Jean-Léon l'Africain et son manuscrit de 1526 vus à travers sa description des cérémonies de mariage à Fez" başlıklı bildiride incelenmiştir (*COLL*). Mağrip'te mihr ve çeyiz üzerine bkz. Venşerisi'nin *Mi'yar*'ından alınan örnekler, La Gardère, *Histoire*, 91–110 ve Maya Shatzmiller, "Women and Property Rights in al-Andalus and the Maghrib: Social Patterns and Legal Discourse" *Islamic Law and Society* 2 (1995): 231–36.

61 *CGA*, 139r–v, 164r–v. Ram, 161–62, 183–84; Ép, 183–84, 208.

62 Bir kocanın yokluğunda karısının geçimini sağlama zorunluluğu hakkında bkz. Émile Amar, çev. ve ed., *Consultations juridiques des faqihs du Maghreb, in Archives marocaines* 12 (1908): 428–29. Ibn Khaldun, *Le voyage d'Occident et d'Orient. Autobiographie*, çev. Abdesselam Cheddadi, 2. baskı (Paris: Sindbad ve Arles: Actes Sud, 1995), 87, 158. Burada çevirisi verilen özyaşamöyküsü metni, İbn Haldun'un anıtsal tarihi kitabı *Kitabü'l-'İbar*'ın son cildinin son bölümünü oluşturan *Ta'rif*'tir (27–28).

63 Ross Dunn, *The Adventures of Ibn Battuta, a Muslim Traveler of the 14th Century* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986) 39, 62, 207, 233–35, 237. İbn Battuta, *Voyages*, çev. C. Defremery ve B. R. Sanguinette, ed. Stéphane Yerasimos, 3 cilt (Paris: Librairie François Maspero ve Éditions La Découverte, 1982–97), 1:89–90.

64 *CGA*, 364r–365r. Ram, 361–62 ([*DAR*, 75r] el-Vezzan'ın Abdullah'ın evinde kalmadığını, oraya sık sık gittiğini belirtir); Ép, 437–38 (Ram gibi burada da atlanır). Walther, *Women*, 65, 172; İbn Abi Zayd al-Qayrawani, *La Risâla, Ou Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite Mâlikite*, çev. Léon Bercher (Paris: Éditions IQRA, 1996), bölüm 32, 143–45.

65 *CGA*, 96r, 132r. Ram, 120, 154; Ép, 133, 175 ve 175 n. 81, el-Vezzan'ın yola çıkış tarihi konusundaki bazı sorunlar üzerine.

66 Abun-Nasr, *Maghrib*, 147–50, 168–69; Charles-André Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord (Tunisie, Algérie, Maroc) de la conquête arabe à 1830)*, 2 cilt, 2. bas. (Paris: Payot, 1964) 2:250–57. İbn İyas, *Journal*, 1: 211, 252. *CGA*, 230v, 242r–v, 271v–272r, 282v–283r, 288r–288v, 292v–293r, 339v, 343r. Ram, 241, 252–53, 278, 292, 295–96, 337, 340; Ép, 275, 290, 324–25, 336, 341–42, 346, 401, 406. Seyyid Murad, *La vida, y historia de Hayradin, llamado Barbarroja: Gazavat-ı Hayreddin Paşa*, çev. Juan Luis Alzamora, ed. Miguel A. de Bunes ve Emilio Sola (Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1997), 40–48.

67 *CGA*, 281v–283r. Ram, 287–88; Ép, 335–36. Abun-Nasr, *Maghrib*, 149. Muradi, *Vida*, 52–56.

68 *CGA*, 296r–297r. Ram, 297–98; Ép, 348–49. Abun-Nasr, *Maghrib*, 149; Julien, *Histoire*, 2:255. Muradi, *Vida*, 50–1.

69 *CGA*, 296r–297r, 302r–303r. Ram, 297-98, 306; Ép, 348–49, 361–62. Abun-Nasr, *Maghrib*, 149–50; Julien, *Histoire*, 2:255–56.

70 *CGA*, 317r–328r. Ram, 319–27; Ép, 378–88. Julien, *Histoire*, 2:250; Robert Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVe siècle*, 2 cilt (Paris: Libraire d'Amérique et d'Orient, 1940-1947), 1:280, 366 n.5; 2:288–316, 364; Ahmad 'Abd al-Salam, *Les historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles* (Paris: C. Klincksieck, 1973), 24–25. Jelloul Azzouna, "Apport maghrébin à la musique andalouse: le cas de la Tunisie" Haddad-Chamakh ve Baccar-Bournaz, ed., *Écho*, 383–90.

71 Abun-Nasr, *Maghrib*, 149.

72 İbn İyas, *Journal*, 1:347, 350, 364, 369, 411, 423, 427. Uğur, *Selim*, 232. Petry, *Protectors*, 24, 49–51.

73 İbn İyas, *Journal*, 2:65–67, 139–43. Petry, *Protectors*, 25–26. H. Jansky, "Die Eroberung Syriens durch Sultan Selim" *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte* 2 (1923–26):173–241.

74 Leslie Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1993), 65. Abun-Nasr, *Maghrib*, 155–56: "Osmanlılar Oruç Reis'in 1517'de Tlemsen'i ele geçirmesinden itibaren Fes Vattasilerini İspanyollara karşı potansiyel müttefik olarak görmüşe benziyorlar."

75 *CGA*, 402v, 411v, 420r. Ram, 399, 409, 416; Ép, 499, 510, 520. İbn İyas, *Journal*, 2:139–98.

76 Marino Sanuto, *I Diarii di Marino Sanuto*, 58 cilt (Bologna: Forni Editore, 1969, Venedik 1879–92 edisyonunun yeniden basımı), 26:195.

77 İbn İyas, *Journal*, 2: 196–98. *CGA*, 431r–432v. Ram, 427–29; Ép, 535–37.

78 G. Wiet, "Kuna" *EI2*, 5: 385–86. İbn Battuta, *Voyages*, 1:147, 2:135.

79 *CGA*, 432v ("li barcharoli che menorono ipso compositore dal Chairo fine alla ciptade Asuan et con quelli essare tornato fine da Chana [Qina] et de indi andato per el deserto allo Mare rosero lo quale ha trapassato alla banda de la Arabia deserta al Porto del Iambuh [Yanbu] et de Gedda [Jeddah]"). Ram, 429; Ép, 537. İbn Battuta, *Voyages*, 1:259–350. *CEI*, 214–16, 313–16. Jacques Jomier, *Le mahmal et la caravane égyptienne des pèlerins de La Mecque, XIIIe–XXe siècles* (Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1953), bölüm 1–2, 4, 6. İbn İyas, *Journal*, 1:85, 163, 321, 324; 2:188, 208. Le Tourneau, *Fez*, 137–38.

80 İbn İlyas, *Journal*, 2:217, 228.

81 Ibn Khaldun, *Voyage*. W. Björkman, "Diplomatic" *EI2*, 2:303. *CGA*, 198r, 253r ("lettere de Favore del Re"), 269r ("salvo conducto"), 359v. Ram, 210, 261, 275, 357; Ép, 237, 302, 318, 431. Jean Thenaud, *Le voyage d'outremer (Égypte, Mont Sinay, Palestine) de Jean Thenaud, suivi de la Relation de l'ambassade de Domenico Trevisan auprès du Soudan d'Égypte, 1512*, ed. Charles Schefer (Paris: Ernest Leroux, 1884), 28.

82 *CGA*, 93r, 94v, 97r, 285r. Ram, 117, 119, 121, 289–90 ([*DAR*, 60v] hizmetkâr konusunu atlamıştır); Ép, 130–31, 134, 338. İbn İyas, *Journal*, 1:238, 252.

83 *CGA*, 55v, 67r, 77r, 93r, 94r–v, 97r, 100r, 285r, 297r. Ram, 81, 92, 103, 117, 119, 121, 124, 289–90 ([*DAR*, 60v] Tunus yolculuğu için çadır ipi alınması konusunu atlar); Ép, 84, 99, 111, 130–31, 134, 137, 338–39, 349. Kahire'deki elçilerin kaldığı yerler konusunda bkz. İbn İyas, *Journal*, 1:238, 248, 252; Thenaud, *Voyage*, 22–23, 36.

84 *CGA*, 199r, 281v, 325r, 327v, 422v. Ram, 211, 287, 325–26, 418; Ép, 238, 335, 386–87, 523–24. İbn İyas, *Journal*, 1:213 ("l'introducteur des ambassadeurs"), 249, 251, 356. Hunwick, *Timbuktu*, 145 ve 145 n.2; Cissoko, *Tombouctou*, 106.

85 *CGA*, 99v, 381v. Ram, 123–24; Ép, 137, 468. *SIHME*, 1:652. Thenaud, *Voyage*, 45; İbn İyas, *Journal*, 1: 238.

86 İbn İyas, *Journal*, 1:238, 242; 2:9–10.

87 İbn Battuta, *Black Africa*, 45. Thenaud, *Voyage*, 43.

88 *CGA*, 100r. Ram, 123–24; Ép, 137. El-Vezzan reise verilen yazmanın "La Vita de li sancti Affricani" (Afrikalı din adamlarının yaşamları) başlığını taşıdığını belirtmişti, ama Beşinci Bölüm'de göreceğimiz gibi, "Afrikalı" sözcüğü o tarihte Kuzey Afrika'da kullanılmış olamaz; "İfrikiye" sadece Tunus ve Kartaca bölgesi için kullanılan bir sözcüktü. El-Vezzan'ın amcasının Timbuktu'da Askiya Muhammed'i görmeye giderken yanına Tunus bölgesi din adamları hakkında bir kitap almış olması pek olası değildir. Ancak Fas'ın farklı bölgelerindeki ermişler hakkında birkaç kitap vardı: Tadili'nin (13. yüzyıl başı) güney Faslı ermişlerin biyografileri; Temimi'nin (13. yüzyıl başı) Fes ve çevresi; Badisi'nin (14. yüzyıl başı) Rif dağları; Hadrami'nin (14. yüzyıl ortası) Fes, Meknes ve Sala'dan kırk ermişin biyografileri (Cornell, *Realm*, 98–100, 143; Benchekroun, *Vie*, 309–18, 440–42; Halima Ferhat ve Hamid Triki, "Hagiographie et religion au Maroc médiéval" *Hespéris Tamuda* 24 [1986]:17–51).

89 *CGA*, 100v–101r. Ram, 124–25; Ép, 137–38. El-Vezzan Dimyatlı bir tacir ile "Gaoga" sultanı arasındaki bir hediye değiş tokuşunu tasvir etmişti: bu iki kişi her hediyeye karşılık o hediyenin en az iki misli değerinde bir şey veriyorlardı: tacir bir at, bir Türk kılıcı, zincir örme bir gömlek, küçük bir ateşli silah, birkaç harika ayna, taraklar, mercan tespihler ve toplam değeri yaklaşık 50 Mısır altını olan hançerler sunmuştu. Sultan buna beş köle, beş deve, 500 altın ve 150 parça fildişiyle karşılık vermişti (*CGA*, 391v; Rauch, 316; Ram, 388; Ép, 483).

90 İbn İyas, *Journal*, 1:347, 356–57, 366–69.

91 G.S. Colin, "Diplomatic: Maghrib" *EI2*, 2:307–308. *CGA*, 198r. Ram, 210; Ép, 237. *SIHMF*, 1:170–77; *SIHME*, 1:92–94, 142–43. Abdelkebir Khatibi ve Mohammed Sijelmassi, *The Splendor of Islamic Calligraphy* (Londra ve New York: Thames and Hudson, 2001), 152. Jonathan Bloom, *Paper Before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 2001), 85–89.

92 *CGA*, 108r–110r ("Alhora el compositore ymaginata la suo opinione disse signore capitano fingete domatina havere recepute lettere del re" "In quella matina scrivemo una lettera incontra mano de lo Re" 108r). Ram, 131–32 ([*DAR*, 25v] sahte mektup yazmayı el-Vezzan'ın değil, "un suo consigliere"nin planladığını söyler); Ép, 145–47.

93 Ibn Khaldun, *Voyage*, 104–108, 262 n. 89. F. Krenkow, "*Sadj'*," *EI2*, 8:732–38. Benchekroun, *Vie*, 472–75.

94 *CGA*, 100r–101r. Ram, 124; Ép, 137–38. Secinin özellikleri: EpiP, 68; Dict, 117b–118a. Arapça methiyeler için bkz. Régis Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la*

fin du XVe siècle, 3 cilt (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1964–66), 3:580–89; Amjad Trabulsi, *La critique poétique des Arabes jusqu'au Ve siècle de l'Hégire (XIe siècle de J. C.)* (Şam: Institut Français de Damas, 1955), 220–25.

95 *CGA*, 6v–7r, 240r–v. Ram 25, 251; Ép, 12–13, 287–88.

96 *CGA*, 21r–22r, 100v–101r. Ram, 42–43, 124; Ép, 38–39, 137–38. Berberi "lehçe"lerinin yelpazesi ve yalnızca Fas bölgesindeki Arap–Berberi konuşma dilleri için bkz. David Montgomery Hart, "Tribal Place Names among the Arabo-Berbers of Northwestern Morocco" *Hespéris Tamuda* 1 (1960):457–511.

97 *CGA*, 101v–103r. Ram, 125–26; Ép, 138–40.

98 Ibn Khaldun, *Voyage*, 75, 82–84, 91–93, 150. İbn İyas, *Journal*, 1:431–32, 435; 2: 60, 64.

99 *CGA*, 286r–287r. Ram, 290–91; Ép, 340–41. Esmaü'l-Hüsnâ ve eklemeleri için bkz. *CEI*, 37, 99–100 ve Khushaim, *Zarruq*, 151.

100 CGA, 77r. Ram, 103; Ép, 111–12. *CGA*'da 294r–295v'den itibaren kâtip hatası var: Hasan el-Vezzan'ın Tlemsen emirliğindeki kasabada kadılık yapması hakkındaki bölüm Mazuna şehrinin sonuna eklenmiş, ama ancak Medea'nın sonunda, yani Ramusio'nun yerleştirdiği yerde anlaşılır hale geliyor, (Ram, 299; Ép, 351–52). Belki de Ramusio yazmanın başka bir nüshasından çalışıyordu (bkz. aşağıda Bölüm 3). Kadıların tayini ve icazet verme konusunda bkz. Benchekroun, *Vie*, 74–76; Hajji, *Activité*, 121–27, 139–40; Mediano, *Familias*, 52.

101 CGA, 371v–372r, 448r–v. Ram, 368, 445; Ép, 447, 560–61.

102 CGA, 124r, 346r (Tunus yakınlarındaki dağlarda yer alan harabeler: "Molti epitafii scripti in lengua latina como ipso compositore dice havere visto et alcuni de quillo serono lecti et interpretati da uno cicliono renegato"), 367v–368r. Ram, 147, 343 ([*DAR*, 71v] Sicilyalı dönmeden söz etmez), 365; Ép, 166, 409, 442.

103 *CGA*, 48v–49r, 297r. Ram, *CGA*, 73–74, 298; Ép, 76–77, 349. İslam âlemindeki kütüphaneler ve koleksiyonlar konusunda bkz. Houari Touati, *L'armoire à sagesse: Bibliothèques et collections en Islam* (Paris: Aubier, 2003).

104 *CGA*, 53r, 142v. Ram, 78 ([*DAR*, 14r] el-Vezzan'ın "li beneficii" deyişini –açıkça Arapça evkaf ya da Mağrip dilindeki ahbâs– yanlış olarak "quello, che alcuno possedeva" ("birinin mülkiyetindeki bir şey") diye dönüştürüyor, 165; Ép, 81 (Ramusio gibi), 187.

105 *CGA*, 54r–v ("grandissimo tiranno"), 82v–86r, 97r. Ram, 79–80, 108–10, 121; Ép, 82, 118–20, 133–34. Cornell, *Realm*, 191–94.

106 *CGA*, 59r–v, 352v, 382r, 383v, 404v, 445v–446r, 464r–v. Ram, 84–85, 351, 379–80, 401–2, 442, 460 (el-Vezzan'ın sarmak bitkisi hikâyesinie verdiği tepkiyi değiştirir); Ép, 88–89, 423, 468–69, 471, 502, 557, 579 (Sarmak bitkisi hikâyesini değiştirir).

107 *CGA*, 454v. Ram, 450; Ép, 567. Hajji, *Activité*, 133; Houari Touati, *Islam et voyage au Moyen Âge* (Paris: Seuil, 2000), Bölüm 2, 4.

2. BÖLÜM DARÜ'L-HARPTE YAŞAMAK (Sayfa 47-76)

1 Sanuto, *Diarii*, 25:195. *CGA*, 25v, 231v. Ram, 47, 242; Ép, 43, 276. Don Pedro, Ferdinand ile Isabella'nın hizmetinde bir asker olan Don Andrès Cabrera ile Doña Beatriz de Bobadilla'nın oğluydu (Bernardo Dorado, *Compendio Historico de la Ciudad de Salamanca* [Salamanca: Juan Antonio de Lasanta, 1776], 351). Akdeniz'deki korsanlar hakkında bkz. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen*, 2 cilt (Paris: Armand Colin, 1966), 2:190–211; Salvatore Bono, *Corsari nel Mediterraneo: Cristiani e Musulmani fra guerra, schiavitù e commercio* (Milano: Arnoldo Mondadori, 1993), özellikle Kısım 2; Sal-

vatore Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna* (Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1999), Bölüm 1–2 ve Wolfgang Kaiser, "Kaufleute, Makler und Korsaren: Karrieren zwischen Marseille und Nordafrika im 16. und 17. Jahrhundert" *Berliner Historische Studien* 25 (1997):11–31.

2 Giovanni Battista Ramusio, ed., *Primo volume et Seconda editione delle Navigationi et Viaggi . . . nella quale si contengono La Descrittione del L'Africa* (Venedik: Giunta, 1554), *iii r; Ram, 6. Johann Albrecht Widmanstadt, *Liber Sacrosancti Evangelii de Iesu Christo Domino et Deo nostro . . . characteribus et lingua Syra* (Viyana: Michael Zymmerman, 1562), a***4a–b (Haziran 1555 tarihli): "propè Lotophagiten insulam à classe nostra cum caeteris vectoribus caperetur"; 16. yüzyıl âlimleri Homeros'ta da adı geçen lotüs yiyenler adasını Cerbe olarak tanımlamışlardı, Ptolemaios'un *Coğrafya* kitabının çeşitli edisyonlarındaki Afrika haritalarında da Cerbe'ye bu ad veriliyordu (örneğin *Liber Geographiae* [Venedik, 1511], Tabula 2, Afrika "lothophagitis insula" Cerbe adasındadır). Göreceğimiz gibi, Widmanstadt Hasan el-Vezzan'ın İtalya'da kaldığı yıllarda onunla yakınlaşmış üç kişiyle temas kurmuştu. Rodos'ta ele geçirildiğini papalık kâtibi Biago de Martinelli bildirir, Martinelli el-Vezzan'ın 1520'de vaftiz edilişine tanık olmuştur (Rauch, 457). Sanuto, *Diarii*, 25:571–72. Rauchenberger Girit yakınlarında ele geçirildiğini kabul eder (65), ama durum esrarını korumaktadır.

3 Francisco de Cabrera y Bobadilla 1511–1529 arasında Salamanca piskoposuydu, ama görev süresi boyunca piskoposluk ve kilise işleri için çoğu zaman Roma'da ikamet etmişti (Dorado, *Salamanca*, 351–74; ed. José Luis Fuertes Heireros, *Estatos de la Universidad de Salamanca, 1529* [Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1984], 48–49).

4 *CGA*, 343r, 432v. Ram, 340, 429; Ép, 406, 538. Sanuto, *Diarii*, 25:571, 26:195, 28:178. Widmanstadt, *Liber Sacrosancti*, a***4a. Michel Fontenay, "Les missions des galères de Malte, 1530–1798" ed. Michel Vergé-Franceschi, *Guerre et commerce en Méditerranée* içinde (Paris: Éditions Veyrier, 1991), 103–22.

5 Rauch, 60, n. 268. Louis Madelin, ed., "Le journal d'un habitant français de Rome au XVIe siècle" *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 22 (1902):255–56. Sanuto, *Diarii*, 26:195. Ocak 1520 gibi geç bir tarihte bile papanın kâtibi Martinelli onu yanlış biçimde "Suriye kralının hatibi" olarak tanımlıyordu (Vat. Lat. 12276, Angela Codazzi'nin evrakındaki notlardan, Rauch, 457). Vat. Lat. 3966, 119, Levi Della Vida, *Ricerche*, 101'de zikrediliyor.

6 Cesare D'Onofrio, *Castel S. Angelo* (Roma: Cassa di Risparmio di Roma, 1971), 206–209. Benvenuto Cellini, *La vita*, ed. Lorenzo Bellotto (Parma: Ugo Guanda, 1996), 431–32, 431, n. 22; *Autobiography*, çev. George Bull (Londra: Penguin, 1998), 218–19. Ottavia Niccoli, "High and Low Prophetic Culture in Rome at the Beginning of the Sixteenth Century" Marjorie Reeves, ed., *Prophetic Rome in the High Renaissance* içinde (Oxford: Clarendon Press, 1992), 207–210. Bedini, *Pope's Elephant*, 138–42.

7 Paolo Giovio, *Le Vite di Leon Decimo et d'Adriano Sesto Sommi Pontefici*, çev. Lodovico Domenichi (Venedik: Giovanni de' Rossi, 1557), 83r–86v. Fabrizio Winspeare, *La congiura dei cardinali contro Leone X* (Floransa: Leo S. Olschki, 1957), 114, 156–58. Ingrid Rowland, *The Culture of the High Renaissance. Ancients and Moderns in Sixteenth-Century Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 240. Maurizio Gattoni, *Leone X e la Geo-Politica dello Stato Pontificio (1513–1521)* (Vatikan: Archivio Segreto Vaticano, 2000), bölüm 6 (cinayeti gören birinin ağzından: "entrò lo schiavo nero nella camera che era. . . un gigante di aspetto tremendo e di una forza incredibile" 204 n. 66).

8 D'Onofrio, *Castel S. Angelo*, 213–19, 275ff. Bedini, *Pope's Elephant*, 23, 51–53, 89–90, 208.

9 Cellini, *Autobiography*, 190–92; *Vita*, 377–81.

10 Levi Della Vida, *Ricerche*, 29, 50–61, 83, 101–3; Giorgio Levi Della Vida, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana* (Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1935), 36, no. 357; Rauch, 461–63. Gazali'nin *Makâsidü'l-Felasife*'si Latinceye *Logica et*

philosophia Algazelis Arabis başlığıyla çevrilmiş, Hıristiyan bilginlerce yüzyıllar boyu diğer "Arap filozofları"nın eserleriyle birlikte eleştirilmişti. Latince metinde Gazali'nin giriş ve sonuç bölümü atlanmıştı; Gazali bu bölümlerde Farabi ve İbn-i Sina 'nın felsefesine, daha sonra öğretilerinin Sünnilikle bağdaşmayan noktaları hakkında yazma niyetiyle şerh düştüğünü söylüyordu (Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* [Paris: Gallimard, 1986], 254; W. Montgomery Watt, "Al-Ghazali" *EI2*, 2:1040). *Logica et philosophia*'nın basılı bir edisyonu 1506'da Venedik'te yayınlandı.

11 Sanuto, *Diarii*, 26: 216–17, 244, 251, 285 (Aralık 1518, müflis bankacı Lorenzo di Tassi'nin hapsedilişi).

12 *CGA*, 128v–129r, 218v, 320v. Ram, 151, 230, 321; Ép, 171, 262, 382. Gaignard, *Maures*, 193–94. İtalyan limanlarındaki "karışık dil" konusunda bkz. Paolo Trovato, *Storia della lingua italiana: Il primo Cinquecento* (Bologna: Il Mulino, 1994), 32–35, 61–64; Akdeniz'deki *lingua franca*'nın iş ve diplomasi ilişkileriyle gelişimi hakkında bkz. John E. Wansbrough, *Lingua Franca in the Mediterranean* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996).

13 Alessandro Ferrajoli, *Il ruolo della corte di Leone X*, ed. Vincenzo de Caprio (Roma: Bulzoni, 1984), 136 n. 3, 160–69. Levi Della Vida, *Ricerche*, 100–102 (Acciaiuoli Eylül 1518'den Haziran 1519'da ölene kadar Vatikan Kütüphanesi'ni yönetmişti). Josephine Jungi , "Joachimist Prophecies in Sebastiano del Piombo's Borgherini Chapel and Raphael's *Transfiguration*" Reeves, ed., *Prophetic Rome* içinde, 336. Vat. Ar. 80, f. 2, Biblioteca Vaticana. Castel Sant'Angelo'daki bir mahpusun sohbet etme olasılığı hakkında, bkz. Cellini, *Autobiography*, 190–92; *Vita*, 378–80.

14 Heiko A. Oberman, *Luther: Man between God and the Devil*, çev. Eileen Walliser-Schwarzbart (New Haven: Yale University Press, 1989), 14–16. Kardinal Cajetan'ın asıl görevi Türklere karşı yapılacak bir Haçlı seferi için Almanya'da destek sağlamaktı; Luther'in sorgulanması görece önemsiz bir olay gibi görülmüştü.

15 Paride Grassi, *Diarium An 1513 ad 1521*. MS E53, 2. cilt, 46v–48r, 73r, Özel Koleksiyonlar Bölümü, Spencer Araştırma Kütüphanesi, Kansas Üniversitesi. Bedini, *Pope's Elephant*, 28–29, 46–49, 79, 86, 139–41, 145. X. Leo'nun Türk politikaları ve Haçlı seferi umutlarının tam ayrıntıları için bkz. Kenneth M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204–1571)*, 4 cilt (Philadelphia: American Philosophical Society, 1976–1984), 3:142–97.

16 *Age.*, 3:172–83. Grassi, *Diarium*, c. 2, 217r–v, 219v–230r. Nelson Minnich, "Raphael's *Portrait of Leo X with Cardinals Giulio de' Medici and Luigi de' Rossi*: A Religious Interpretation" *Renaissance Quarterly* 56 (2003): 1005–46; Minnich'e göre, başlangıçta sadece papanın portresi olacak olan tabloya ikisi de Medicilerin kuzeni olan iki kardinalin eklenmesi, Leo'nun onların yenilenme misyonunu devam ettireceklerine olan umudunu yansıtmaktadır. Antonio Pucci (İsviçre'deki papalık temsilcisi), *Sanctissimi Domini nostri Papae Leonis Decimi, una cum coetu cardinalium, Christianissimorum que regum, et principum oratorum consultationes, pro expeditionem contra Thurcum*, y.y. [Basel?], t.y. [1518]. Leo X, *Bando de la Processioni per la unione de Principi Christiani contra Turchi* (Roma, 1518).

17 Sanuto, *Diarii*, 25:439; 26:166, 247, 265–67, 458, 476, 502; 27:475. Setton, *Papacy*, 3:155–57.

18 *Age.*, 26:195; 27:60–63, 301, 402–403, 406–407. *CGA*, 297r. Ram, 298; Ép, 349.

19 Steven Epstein, *Speaking of Slavery: Color, Ethnicity and Human Bondage in Italy* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001), 132–39; Bono, *Schiavi*, bölüm 4, 7. *CGA*, 327v–328r. Ram, 326–27; Ép, 388. Sanuto, *Diarii*, 26:195.

20 *Age.*, 26:458, 469, 502; 27:224, 283, 541. Kuzeni X. Leo'nun mabeyncisi olan Kardinal Giulio de'Medici, 1518 sonları ile 1519 başlarında İspanya kralı nezdindeki papalık temsilcisi Kardinal Egidio da Viterbo'ya yazdığı mektuplarda ne Hasan el-Vezzan'dan ne de ondan alındığı açıkça belli olan bilgilerden söz eder (*I manoscritti torrigiani donati al R. Archivio*

di Stato di Firenze: Descrizione e Saggio [Floransa: M. Cellini, 1878], 280–888, 324–25, 330–32, 340–41, 355–56, 363).

21 Grassi, *Diarium*, c. 2, 309v. Pius Bonifacius Gams, ed., *Series episcoporum ecclesiae catholicae* (Leipzig: Karl Hiersemann, 1931), 407, 716, 870. Ferrajoli, *Ruolo*, 9, 39–42, 107–110. Sanuto, *Diarii*, 27:365–67. Bedini, *Pope's Elephant*, 8–9, 46, 68, 75. Rowland, *Culture*, 243. Rauchenberger Diarium'un Vatikan Kütüphanesi kopyasından (Vat. Lat. 5636) Grassi'nin kaydının transkripsiyonunu "sic sacrista palatinus ep(iscopu)s casertanus et ego" olarak verir ve "saray kayyumunu" Caserta piskoposu olarak tanımlar (73, 455–56). Ancak, Kansas Üniversitesi Spencer Araştırma Kütüphanesi, Özel Koleksiyonlar Bölümü'ndeki Grassi yazması (MS E53) açıkça "sic sacrista palatinus *et* [vurgu eklenmiş] ep(iscop)us Casertanus et ego" biçiminde okunmaktadır. Her halükârda, papalık ya da saray kayyumu Caserta Piskoposu Giovanni Battista Bonciani değildi.

22 Grassi, *Diarium*, c. 2, 309v.

23 *Age.*, 310r–v.

24 *CEI*, 88. John L. Esposito, ed., *The Oxford Encylopedia of the Modern Islamic World*, 4 cilt (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1995), 1:318–21; Bartolomé ve Lucile Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah: L'histoire extraordinaire des renégats, XVIe–XVIIe siècles* (Paris: Perrin, 1987), 314–18, 325–28, 339. Mayte Penelas, "Some Remarks on Conversion to Islam in al-Andalus" *Al-Qantra* 23 (2002):194–98.

25 Nelson H. Minnich, "The Role of Prophecy in the Career of the Enigmatic Bernardino López de Carvajal" Reeves, ed., *Prophetic Rome* içinde, 111–20 ve Josephine Jungi , "Joachimist Prophecies" *age.*, 323–26. Nelson H. Minnich, *The Catholic Reformation: Council, Churchmen, Controversies* (Aldershot: Variorum, 1993), 364–65. Bernardino López de Carvajal, *La Conquista de Baza*, çev. Carlos de Miguel Mora (Granada: Universidad de Granada, 1995), özellikle 120–21. Sanuto, *Diarii*, 25:76.

26 *Age.*, 25:76. Guilelmus van Gulik ve Conrad Eubel, *Hierarchia catholica medii et aevi* (Regensburg, 1913–58), 3:13. Melissa Meriam Bullard, *Filippo Strozzi and the Medici: Favor and Finance in Sixteenth-Century Florence and Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 103, 108, n. 61, 116. Bedini, *Pope's Elephant*, 159. Minnich, *Catholic Reformation*, I:454, IV:134–36. Roland Bainton, *Here I Stand. A Life of Martin Luther* (New York: New American Library, 1959), 61.

27 Egidio da Viterbo için bkz. Giuseppe Signorelli, *Il Card. Egidio da Viterbo: Agostiniano, umanista e riformatore, 1464–1532* (Floransa: Libreria Editrice Fiorentina, 1924); John W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform: A Study in Renaissance Thought* (Leiden: E J. Brill, 1968); *Egidio da Viterbo, O.S.A. e il suo tempo. Atti del V convegno dell'Istituto Storico Agostiniano, Roma–Viterbo, 20–23 ottobre 1982* (Roma: Ed. "Analecta Augustiniana" 1983); Marjorie Reeves, "Cardinal Egidio of Viterbo: A Prophetic Interpretation of History" Reeves, ed., *Prophetic Rome* içinde, 91–109; Francis X. Martin, *Friar, Reformer, and Renaissance Scholar: Life and Work of Giles of Viterbo, 1469–1532* (Villanova, Pa.: Augustinian Press, 1992).

28 Grassi, *Diarium*, c. 2, 310v: "Jo. Leo de Medicis." Biagio de Martinelli'nin tören günlüğünde de "de Medicis" soyadını vermenin resmiyetten ne kadar uzak olduğuna işaret eder: Papa "eum. . . imposuit nomen Joannes et inde inita missa me instante donavit illi coognomen de domo sua de Medicis" (Vat. Lat. 12276, A. Codazzi evrakından zikrediliyor, Rauch, 456–57). EpiP, 1r–v. Jean Benedicti, *La Somme des Pechez* (Paris: Denis Binet, 1595), Kitap 4, Bölüm 6, 464–65 vaftiz töreninde hazır bulunanların manevi ebeveynlik biçimleri üzerine. Christiane Klapisch–Zuber, "L'adoption impossible dans l'Italie de la fin du Moyen–Âge" Mireille Corbier, ed., *Adoption et fosterage* içinde (Paris: De Boccard, 1999), 321–37; Thomas Kuehn, "L'adoption à Florence à la fin du Moyen–Âge" *Médiévales* 35 (Sonbahar,

1998): 69–81; Bono, *Schiavi*, 287; Christiane Klapisch-Zuber'in yazara mektubu, 5 Mart 2003. Rauchenberger, Giovanni Leone'nin Leo tarafından "evlat edinildiğini" söyler, papanın onun "Adoptivvater"i, Giovanni Leone'nin de papanın "Adoptivsohn"u olduğuna işaret eder (Rauch, 74, 88, 90). Ancak bu metin Rauchenberger Floransa ailelerinde yasal evlat edinme ve gayriresmi evlatlar hakkındaki son çalışmaları okumaya fırsat bulamadan yazılmıştı.

29 EpiP, 68; Dict, 117b; Vat. Ar. 357, 1a, Biblioteca Apostolica Vaticana.

30 Jean Delumeau, *Rome au XVIe siècle* (Paris: Hachette, 1975), 60–81; Peter Partner, *Renaissance Rome. 1500-1559* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1976), bölüm 6.

31 Sanuto, *Diarii*, 28:178.

32 Roma sarayındaki makamlar hakkında, bkz. Ferrajoli, *Ruolo*; John F. D'Amico, *Renaissance Humanism in Papal Rome: Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation* (Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press, 1983), bölüm 2 ve Peter Partner, *The Pope's Men: The Papal Civil Service in the Renaissance* (Oxford: Clarendon Press, 1990).

33 Girolamo Aleandro 1517'de Giulio de' Medici'nin kâtibi olmuş, Egidio da Viterbo gibi Giovanni Leone'yi tanıyan insanlarla temas kurmuştu. Zanobi Acciaiuoli'nin ölümünden hemen sonra, Temmuz 1519'da Vatikan Kütüphanesi'ne atanmış, Aralık 1521'den önce Yunanca kitapların kataloglanmasını bitirmişti (Jules Pasquier, *Jérôme Aléandre de sa naissance à la fin de son séjour à Brindes* [Paris: E. Leroux, 1900], 113–24; Jeanne Bignami Odier, *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI* [Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1973], 29–30, 42, n. 98). Josée Balagna Coustou, *Arabe et humanisme dans la France des derniers Valois* (Paris: Éditions Maisonneuve et Larose, 1989), 21–24. Fabio Vigile'nin yaptığı 1511–12 envanteri ve kütüphaneci Lorenzo Parmenio'nun yaptığı 1518–19 kataloğu hakkında bkz. Levi Della Vida, *Ricerche*, 34–47, 111–12. Levi Della Vida, 16. yüzyılın ortalarına kadar her envanterin daha önceki kataloglara göre değil, kitapların bizzat elden geçirilmesiyle hazırlandığına işaret eder ve bilmedikleri dilde olan yazmaları okuyamayan Vatikan kütüphanecilerinin ve muhafızlarının sorunlarına dikkat çeker. Arapça yazmalarla başı dertte olan Parmenio Hıristiyanlığı yeni kabul etmiş olan Yuhanna el-Esad'ın yardımını sevinçle karşılamış olmalı. Parmenio 1522 civarında, envantere resmi eklemeleri tamamlayamadan ölmüştü, onun ve meslektaşı Romolo Mammacini, namıdiğer Bernardo'nun yerine çok geçmeden başkaları atandı. (Odier, *Bibliothèque*, 112; ASV, Camera Apostolica, Introitus et Exitus, no. 559, 214v; no. 560, 226r; no. 561, 153v, 158r, 174v, 180r, 197v).

34 Alastair Hamilton, "Eastern Churches and Western Scholarship" Anthony Grafton, ed., *Rome Reborn. The Vatican Library and Renaissance Culture* içinde (Washington D.C.: Library of Congress; New Haven: Yale University Press; Vatican City: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1993), 233–40. 1514'e ait Arapça dua saatleri Fano'da basılmıştı. *Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum, Chaldeum cum tribus latinis interpretationibus et glossis*, ed. Agostino Giustiniani (Cenova: Petrus Paulus Porrus, 1516), 2r, 25r–27r. Geoffrey Roper, "Early Arabic Printing in Europe" Eva Hanebutt-Benz, Dagmar Glass, Geoffrey Roper ve Theo Smets, ed., *Middle Eastern Languages and the Print Revolution. A Cross-Cultural Encounter* içinde (Westhofen: WVA-Verlag Skulima, 2002), 131–32.

35 Nicolas Vatin, ed., *Sultan Djem. Un prince ottoman dans l'Europe du 15e siècle d'après deux sources contemporaines: "Vaki'at-i Sultan Cem" "Oeuvres" de Guillaume Caoursin* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997), 50, 55–56, 196–208, 342–46, 343n. 9.

36 Manuel I, *Epistola Invictissimi Regis Portugalliae ad Leonem X.P.M. Super foedore inito cum Presbytero Joanne Aethiopiae Rege* (y.y. [Strasburg], t.y. [1521]). Grassi, *Diarium*, c. 1, 340r–341r. CGA, 3r. Ram, 21; Ép, 6. Robert Silverberg, *The Realm of Prester John* (Athens, Ohio: Ohio University Press, 1972), 210–64.

37 Bedini, *Pope's Elephant*, 89–90. H. Colin Slim, "Gian and Gian Maria, Some Fifteenth- and Sixteenth-Century Namesakes" *The Musical Quarterly*, 57, no. 4 (1971): 562–74; Hermann Vogelstein ve Paul Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, 2 cilt (Berlin: Mayer ve Müller, 1895), 2: 119–20; Rauch, 102–107.

38 BNF, MS Syriaque 44: *Liber quatuor Evangelistarum Caldaice Scriptus Anno incar. 1521*; paralel sütunlarda Süryanice ve Latince metin. Künye Mayıs 1521 tarihli, Elias bar Abraham'ın Filistin Patriği, Santa Croce Kardinali Berdandino de Carvajal'a ithaf şiiri ve duası Süryanice, Latince ve Arapça paralel sütunlar halinde (178r–186v). Elias 1517'de Carvajal için Mezmurlar Kitabı'nın Süryanice ve Latince transkripsiyonunu yapmıştı (Levi Della Vida, *Ricerche*, 134 n. 2).

39 Bernardino López de Carvajal, *Epistola ad invictissimum Carolum in Imperio E. super declaratione M. Suae contra Lutherum facta* (y.y, t.y. [Haziran 1521]), 3r–4v. Minnich, "Role of Prophecy" Reeves, ed., *Prophetic Rome* içinde, 117–20.

40 Carpi Prensi Alberto Pio'nun kariyeri konusunda bkz. Sanuto, *Diarii*, c. 20–46 çeşitli yerlerde; Setton, *Papacy*, 3:88, 134, 136, 172–73, 226; Bedini, *Pope's Elephant*, 46, 57. Odoardo Rombaldi, "Profilo biografico di Alberto Pio III, Conte di Carpi" *Alberto Pio III, Signore di Carpi (1475–1975)* içinde (Modena: Aedes Muratoriana, 1977), 7–40; Alberto Sabattini, *Alberto III Pio: Politica, diplomazia e guerra del conte di Carpi* (Carpi: Danae, 1994); Nelson Minnich, "The 'Protestatio' of Alberto Pio (1513)" *Società, politica e cultura a Carpi ai tempi di Alberto III Pio. Atti del Convegno Internazionale (Carpi, 19–21 Maggio 1978)* içinde, 2 cilt (Padua: Editrice Antenore, 1981), 1:261–89; Elena Svalduz, *Da Castella a "città": Carpi e Alberto Pio (1472–1530)* (Roma: Officina Edizioni, 2001), 100–144. Alberto Pio'nun I. Maximilian'ın elçisi olduğu yıllardaki diplomatik yazışmaları, Lea 414, no. 1–56, Özel Koleksiyonlar, Pennsylvania Üniversitesi Kütüphanesi.

41 Levi Della Vida, *Ricerche*, 103–107. EpiP, 68. Pietro Puliati, "Profilo storico del fondo dei Manoscritti Orientali della Biblioteca Estense" Carlo Bernheimer, *Catalogo dei Manoscritti Orientali della Biblioteca Estense* içinde (Modena: Librereia dello Stato, 1960), vii–x: Alberto Pio'nun elinde Gazali'nin el-Vezzan'ın Vatikan Kütüphanesi'nden alıp okuduğu eserinin bir nüshası vardı. Cesare Vasoli, "Alberto Pio e la cultura del suo tempo" *Società*, 3–42 ve Charles Schmitt, "Alberto Pio and the Aristotelian Studies of His Time" *age.*, 43–64.

42 *Age.*, 60–61; Ernesto Sestan, "Politica, società, economia nel principato di Carpi fra quattro e Cinquecento" *Società*, 685. EpiP, 1r. Elias bar Abraham'ın Alberto Pio için duası: "adil insan, İsa'yı seven, yabancıları seven, yoksula merhamet eden" MS. Syriaque 44, 184v, BNF. Levi Della Vida, *Ricerche*, 106–7, 133–36, Levha 6, no. 3.

43 Schmitt, "Alberto Pio" *Società*, 61–63; Angel Losada, *Jean Ginés de Sepúlveda a través de su "Epistolario" y nuevos documentos* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973), 37–46. Anthony Pagden, *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500–c. 1800* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1995), 99–101. Juan Ginés de Sepúlveda, *Ad Carolum V. Imperatorem ut bellum suscipiat in Turcas cohortatio* (Bologna: Giovanni Battista di Phaelli, 1529).

44 Egidio da Viterbo üzerine, yukarıdaki dipnot 26'da yer alan referanslara ek olarak bkz. F. Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Paris: Dunod, 1964), 106–123; John W. O'Malley, "Egidio da Viterbo and Renaissance Rome" John Monfansani, "Sermons of Giles of Viterbo as Bishop" ve Francis X. Martin, "Giles of Viterbo as Scripture Scholar" *Egidio da Viterbo* içinde, 67–84, 137–89, 191–222; Rowland, *Culture*, bölüm 6. Eliya Levita hakkında, bkz. Gérard E. Weil, *Élie Lévita, humaniste et massorète (1469–1549)* (Leiden: E. J. Brill, 1963), özellikle bölüm 4, 9–10 ve çeşitli ismleri için, s. 3–8. Egidio da Viterbo'ya çalışmalarında yardım eden diğer Yahudilerden biri de Kabalacı Zohar'ın bazı metinlerini çeviren Baruch de Benevent idi (Secret, *Kabbalistes*, 109), ama Eliya Levita, Egidio'nun en yakın ve yanında en uzun süre kalan öğretmeniydi.

45 O'Malley, *Giles*, 72, n. 1. Martin, *Friar*, 173, 178, n. 45; Martin, "Giles" *Egidio da Viterbo* içinde, 218, n. 79. Egidio da Viterbo tarafından sipariş edilen, 1621'de David Colville tarafından El Escorial'daki bir yazmadan kopya edilen Arapça *Al-Qur'an*, Latince çevirisi ve notlarıyla, Biblioteca Ambrosiana, Milano, D100 inf., 1a-2b [bundan böyle QAn]. Oscar Löfgren ve Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, 2 cilt (Milano: Neri Pozza Editore, 1975), no. 43, 1:41–43. "Rudimenta Linguae Arabicae, excerpta per me Fratrem Franciscum Gambassiensem, anno 1519, sic volente ac iubente Reverndissimo D. Egidio Cardinali meo patrono" MS SS. 11/4, Biblioteca Angelica, Roma. Widmanstadt, *Liber Sacrosancti Evangelii*, a***4a–b.

46 1518–1525 Kuran'ından istinsah edilen "Ioannes Leo"dan alıntı, QAn, 1a–2b; Löfgren ve Traini, *Catalogue*, 1:43. El-Vezzan'ın Kuran'ın çevirisi üzerindeki çalışmaları 8. Bölümde tartışılıyor.

47 Bu çevreler hakkında bkz. Julia Haig Gaisser, "The Rise and Fall of Goritz's Feasts" *Renaissance Quarterly* 48 (1995):41–57; Bedini, *Pope's Elephant*, 80, 154, 161, 207; Kenneth Gouwens, *Remembering the Renaissance: Humanist Narratives of the Sack of Rome* (Leiden, Boston ve Köln: E. J. Brill, 1998), 7, 14–19.

48 *Age*., 14, 105. *CGA*, 60v ("*rethl*"), Ram, 85–86; Ép, 90. Angelo Colocci'nin hesaplama, sayı bilimi ve yeryüzü ölçümüne ilgisi konusunda bkz. Rowland, *Culture*, bölüm 5. Colocci kütüphanesi koleksiyonunda *Vite de arabi* girişini bana gösteren Ingrid Rowland'a minnettarım; Rowland bu koleksiyonun bir edisyonunu hazırlıyor. El-Vezzan'ın biyografi sözlüğünün elimizdeki tek nüshası *De Viris quibusdam Illustribus apud Arabes* başlığını taşısa da, Vezzan'ın kendisi bu esere *Le Vite de li Philosophi arabi* diyordu (*CGA*, 418v, Ram'de biraz farklı, 201); yani Colocci'de de bir nüshası vardı. Colocci'nin derlediği "Osmanlı İmparatorluğu Hakkında Notlar" yazmasında el-Vezzan'ın sağladığı malzemeyi de içeriyor olabilir (Vat. 4820, zikreden S. Lattès, "Recherches sur la bibliothèque d'Angelo Colocci" *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome* 48 [1931]:343).

49 Gouwens, *Remembering the Renaissance*, Bölüm 5. Pierio Valeriano, *Hieroglyphica seu De Sacris Aegyptiorum aliarumque Genium Literis Commentarii* (Lyon: Paul Frellon, 1602), 17. Kitap, 167–68. Pierio Valeriano, *Les Hieroglyphiques*, çev. Jean de Montlyart (Lyon: Paul Frellon, 1615), 17. Kitap, 209–11. *Hieroglypica* yazması ilk kez Basel'da, 1556'da basıldı. Pierio Valeriano, *Amorum Libri V* (Venedik: G. Giolito, 1549), 81r–82v: "Ad Aegidium Viterbien. Hermitarum Antistitem De Vero Amore"; *Hexametri, Odae et Epigrammata* (Venedik: G. Giolito, 1550), X. Leo için yazılan birçok şiir ve 21v–23r, Carpi Prensi Alberto Pio'ya ithaf edilen bir şiir.

50 Valeriano, *Hieroglyphica*, 6. Kitap, s. 62; *Hieroglyphiques*, 6. Kitap, s. 77. *CGA*, 183r–v, 441v–442r; Ram, 198–99, 439; Ép, 223–24, 554.

51 T. C. Price Zimmerman, *Paolo Giovio: The Historian and the Crisis of Sixteenth-Century Italy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995), 14–59. Giovio'nun tarih ve biyografi yazıcılığı konusundaki tavrı ile eserlerinin ne zaman yazılıp yayınlandığı hakkında bkz. 24–27, 221–22, 268–74, 287–90. Paolo Giovio, *Commentario de le cose de' Turchi* (Roma: Antonio Blado, 1532), 25v–26r; *Turcarum rerum commentarius*, çev. Francesco Negri (Paris: Robert Estienne, 1539), 60–61. Sanuto, *Diarii*, 24:290–91 (Alvisi Mocenigo ve Bartolomeo Contarini'ye talimat, "monstrando la vera amicitia e paxe è tra soa excelentia et nui"); 25:142–58, 626–32 (142: Sultan Selim'den Venedik düküne elçiliğin başarısı üzerine mektup, 24 Şaban 923/10 Eylül 1517).

52 Örneğin, Giovio, Sultan Selim'in Şah İsmail ve Kansu Gavrî'yle yaptığı savaşları şu eserlerinde yazmıştı: *Turcarum commentarius*, 41–61 ve *La Prima Parte delle Historie del suo tempo*, çev. Lodovico Domenichi içinde (Venedik: Domenico de'Farri, 1555), 17–18. Kitaplar, 477r–540r (1524'e kadar yazılmış olan sayfalar, Zimmerman, *Giovio*, 287). Ünlü askeri ve siyasi kişiliklerin biyografilerini yazdığı *Eulogia*'da, Kansu Gavrî, Selim, Süleyman, Barbaros

Oruç ve kardeşi Hayreddin'in yanı sıra birkaç Memluk ve Osmanlı sultanının, bir Tunus sultanının ve Faslı Sa'di şerifinin portrelerini de vermişti (*Elogia virorum bellica virtute illustrium veris imaginibus supposita* [Floransa: Lorenzo Torrentino, 1551]; *Gli Elogi Vite Brevemente Scritti d'Huomini Illustri de Guerra, Antichi et Moderni*, çev. Lodovico Domenichi [Floransa: Lorenzo Torrentino, 1554]).

53 Setton, *Papacy*, c. 3, bölüm 6. Giovio, *Commentario Turchi*, 18r–26r; *Turcarum commentarius*, 41–61; *Elogia virorum bellica virtute*, 153–56, 218–19, 325–26; *Elogi Huomini de Guerra*, 197–201, 272–79, 419–21.

54 Valeriano, *Hieroglyphica*, 2. Kitap, 20; 17. Kitap, 167–68; *Hieroglyphiques*, 2. Kitap, 24–25; 17. Kitap, 209–211. Giovio, *Commentario Turchi*, 25v–26r; *Turcarum Commentarius*, 60–61.

55 Rowland, *Culture*, 250–53. Dietrich Rauchenberger'a göre (Rauch, 79–80) Venedikli ressam Sebastian del Piombo'nun yaklaşık 1519–1520 tarihli "Bir Hümanistin Portresi" adlı tablosundaki figür Johannes Leo'dur (National Gallery of Art, Washington D.C.; Samuel H. Kress Koleksiyonu, 1961.9.38). Bu hiç de olası değildir. Birincisi, Sebastiano'nun tablolarında uzman olan Michael Hirst, tablodaki figürün hümanist bilim adamı ve şair Marcantonio Flaminio olduğunu ikna edici biçimde göstermiştir. Flaminio birçok bakımdan Sebastiano ile bağlantılıydı; aynı dönemde Roma'daydı; 1498'de doğduğundan, Sebastiano'nun tablosundaki gencin yaşındaydı. National Gallery'deki portrede yer alan figürün yüzü, saçı ve sakalı bir madalyondaki Flaminio olarak tanımlanan figürdekine çok benzemektedir. Michael Hirst, *Sebastiano del Piombo* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 101–102. İkincisi, figürün görünümündeki hiçbir şey, bilim adamlarına mahsus siyah kostümünde, eldivenlerinde ya da yanındaki rafta duran kitap, küre ve yazı malzemesindeki hiçbir şey Kuzey Afrikalı bir fakihe ya da Fes sultanının Büyük Türk'ün sarayına gönderdiği eski elçiye işaret etmiyor. Bilim adamının kolundaki kitap Arapça değildir. İtalya'da bir bilim adamının tablosunda harita gibi küre de sık rastlanan bir nesnedir, ama buradaki küre Afrika'yı göstermiyor. Erken 16. yüzyıl İtalyan resminde görülen ve adamın Avrupalı olmadığına, Müslüman kökenli olduğuna işaret eden geleneksel göstergelerden hiçbiri de yoktur: ne belirgin bir başlık, ne cübbe, ne de bıyık. Bilim adamının dirseğini dayadığı masaya bir Osmanlı halısı bile serilmemiştir; oysa bu motifi daha önce İtalyan portrelerine getiren Sebastiano idi. Müslümanların dünyasından gelen bir elçiye ait nesneler de yoktur. Böyle resimler için bkz. Lisa Jardine ve Jerry Brotton, *Global Interests: Renaissance Art between East and West* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2000), 40–44.

56 Martin, "Giles" *Egidio da Viterbo* içinde, 216–17: "Egidio da Viterbo, Innsbruck yazmasının [Süryanice Mezmurlar] gösterdiği gibi, [Hıristiyan Maruni Elias bar Abraham'ın] patronu ve muhtemelen öğrencilerinden biriydi." 1521'den sonra nereye gittiği bilinmiyor: Levi Della Vida, *Ricerche*, 134 n.1.

57 Weil, *Lévita*, 37–38; Arthur Z. Schwarz, *Die hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien* (Viyana: Verlag Ed. Struche, 1925), no. 152 C8, s. 162–63; *Encyclopaedia Judaica*, 15:1323. Çevirmen Jacob ben Makhir, Montpellier hekimi ve Granadalı bilgin ve çevirmen Judah ibn Tibbon'un torunuydu. *VIA*, 42v; *VIAHott*, 263. *CGA*, 184v. Ram, 199; Ép, 225. El-Buni (ö. 622/1225) ve Esmaü'l-Hüsna ile diğer Batıni ilimler hakkındaki yazıları için bkz. Toufic Fahd, *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam* (Paris: Sindbad, 1987), 230–38.

58 Weil, *Lévita*, 39–43, 95–104, 175–83, 254–85. Elijah Levita, *Sefer ha-Bahur* ve *Sefer ha-Harkabah*, her ikisi de Roma'da 1518'de Giovanni Giacomo Facciotti ve Abigdor Levi'nin oğulları Isaac, Yom-tov ve Jacob, tarafından basılmıştı. Levita, *Sefer Ha-Buohur . . . Liber Electus complectens in Grammatica quatuor orationes* (Basel: J. Froben, 1525). Levita, *Opusculum Recens Hebraicum . . . cui titulum fecit . . . Thisbites, in quo 712 vocum quae*

sunt partim Hebraicae, Chaldaicae, Arabicae, Grecae et Latinae, quaeque in Dictionariis non facilè inveniuntur [İbranice ve Latince], çev. Paul Fagius (Isny: Paul Fagius, 1541), 2–4, 63–64, 131–32, 105–108 [205–208 aynen]. Wehr, 1068. Levita'nın elyazısı için 16. yüzyıl İbranicesi משקיט, bugünkü İbraniceden biraz farklıdır: משיט (R. Alcaly, *The Complete English Hebrew Dictionary*, 3 cilt [Massada: Chemed Books, 1990], 1:896.)

59 Miriam Eliav–Feldon, "Invented Identities: Credulity in the Age of Prophecy and Exploration" *Journal of Early Modern History* 3 (1999):203–32. Secret, *Kabbalistes*, 115–18.

60 S. Hillelson, "David Reubeni, an Early Visitor to Sennar" *Sudan Notes and Records*, 16, kısım 1 (1933):56–65. Eliav–Feldon, "Identities" 213, 216. Weil de Eliya Levita'nın David Reuveni ile karşılaştığında düzenbaz olduğundan kuşkulanmış olabileceğini düşünür (*Lévita*, 210).

61 David Reuveni, *The Story of David Hareuveni* (İbranice), ed. Aaron Zeev Aescoly (Kudüs: Bialik Institute, 1993), 74–79: David, Portekiz sarayındayken (dolayısıyla Ekim 1525–Haziran 1526 arasında) "Fes'ten çok daha uzaktaki bir Mağrip kralından ... bir Müslüman, peygamberlerinin soyundan geliyor ve unvanı Şerif" aldığı mektubu ve verdiği cevabı anlatır. Eliav–Feldon, "Identities" 210, 216; Abun–Nasr, *Maghrib*, 211.

62 Eliav–Feldon, "Identities" 227.

63 Rauch, 60. Cellini, *Vita*, 1. Kitap, bölüm 19, 22–25; *Autobiography*, 32–33, 35–38. Piskopos aynı zamanda büyük bir kitap koleksiyonu yapmaktaydı ve 1529'da İspanya'daki piskoposluk bölgesine döndüğünde Salamanca Üniversitesi'ne bağışlayacaktı. VII. Clemens Napoli limanında kitaplara el koydu ve Vatikan Kütüphanesi'ne verdi (Heireros, ed., *Estatutos*, 48–49). Koleksiyon Yuhanna el-Esad'ın ilgisini çekebilirdi.

64 Bono, *Schiavi*, 305–306, 334–39. Cellini, *Vita*, 1. Kitap, bölüm 88; *Autobiography*, 158.

65 Bono, *Schiavi*, 252–95.

66 John Hunwick, "Islamic Law and Polemics over Race and Slavery in North and West Africa (16th–19th Century)" Shaun Marmon ed., *Slavery in the Islamic Middle East* içinde (Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishers, 1999), 46–50. Hunwick, *Shari'a*, 77–79: el-Megili'den Askiya Muhammed'e: "Tarif ettiği kişilere gelince [Müslüman olmak için şahadet getirmiş, ama hâlâ puta tapan, ağaçlara kurban sunan vb kadın ve erkekler], putperest oldukları kuşku götürmez . . . dolayısıyla onlara karşı cihada çık, erkeklerini öldür, kadınlarını ve çocuklarını köle yap . . . Özgür Müslüman olduğunu idda ettiği için azat ettiklerinin inançsız olduğunu açıkça gördüğünde, tövbe edip iyi bir Müslüman olmadığı takdirde onu yine köle yap ve malına mülküne el koy."

67 Bennassar ve Bennassar, *Chrétiens d'Allah*, 309–14. D. Gnoli, ed., "Descriptio urbis o censimento della popolazione di Roma avanti il Sacco Borbonica" *Archivio della R. Società Romana di Storia Patria* 17 (1894):395, 420–22, 425.

68 Setton, *Papacy*, 3:221–55.

69 Yeni görevliler Fausto Sabeo ve Niccolò Maggiorani idi. Sabeo, bir Arapça metnin ortaçağda Hıristiyanlarca çevrilip üzerinde çalışılan *Doctrina Machumet* (Muhammed'in Teolojisi) yazmasını okumuştu (Harmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation* [Beyrut ve Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995], 50, 217, 326, 332). Sabeo ve Maggiorani Roma'nın 1527'de yağmalanışından, yani el-Vezzan'ın İtalya'dan ayrılışından bir süre sonra Vatikan yazmalarının envanterine başladılar. 1533'te biten envanter Arapça yazmaları kapsıyordu ama elbette el-Vezzan'ın uzmanlığına başvurulmadan yapılmıştı. Levi Della Vida, *Ricerche*, 113–19.

70 Hikâyeyi 1543'te ilk kez basılı bir kitapta anlatan Johann Albrecht Widmanstadt idi ve *Doctrina Machumet* ya da kendi deyişiyle *Theologia Mahometis* üzerine yaptığı Latince açıklamalarda geçiyordu (bkz. yukarıda dipnot 69). Müslüman cennetine girenlere sunulacak kocaman bir balıktan (kafası doğuya, kuyruğu batıya bakıyordu) söz ederken, Widmanstadt

Talmudcular ile Kabalistlerin böyle bir balık hakkında birçok yorumu olduğuna işaret etmiş, sonra da Egidio da Viterbo ile "hocası M. Zemato" arasındaki konuşmayı aktarmıştı. Zemato başka yerlerde "Afrika kökenli bilgin bir Yahudi" olarak tanımlanır. Johann Albrecht Widmanstadt, ed., *Mahometis Abdallae Filii Theologia Dialogo explicata, Hermanno Nellingaunense interprete. Alcorani Epitome Roberto Ketense Anglo interprete* (y.y. [Nuremberg]), 1543), n4v–o1r. Secret, *Kabbalistes*, 109; Joseph Perles, *Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien* (Münih: Theodor Ackermann, 1884), 186 n. 1; Bobzin, *Koran*, 298 n.139, 331–32, 360 n. 444.

71 Hikâyenin bu versiyonu *Theologia Mahometis*'in İtalyanca çevirisinin 1547 baskısında görülür; bu eser, İslamiyet üzerine yazılmış başka eserlerle birlikte Kuran'ın ilk İtalyanca çevirisi içinde yer alıyordu ve Venedik'te Andrea Arrivabene tarafından basılmıştı. Çevirmen Widmanstadt'ın "La Dottrina di Macometto"nun kenarlarına aldığı notları da eklemiş, ama balık hikâyesindekileri değiştirerek konuşmanın Kardinal Aleandro (Girolamo 1538'de kardinalliğe getirilmişti) ile "M. Zematto Rabi Arabo preso in Africa" (Afrika'da ele geçen bir Arap âlim) arasında geçtiğini belirtmişti. Sonra Zematto hakkında "kendi amcam Pietro Aleandro"nın anlattığı ayrıntıları vermişti: Arap, Papa VII. Clemens'e sunulmuş, vaftiz edilmiş, üç yıl Roma'da yaşamış, Roma yağmalandığında kaçıp "yine Türk olmuş"tu. François Secret'nin de işaret ettiği gibi, bu hikâye kuşkusuz el-Vezzan'ı anlatmaktadır, ama adı Yahudi Zematus'unkiyle değiştirilmiştir, söz konusu papa hakkında da karışıklık vardır. Afrika'da ele geçirilip VII. Clemens tarafından vaftiz edilen âlim bir Araba dair hiçbir belge yoktur. *L'Alcorano di Macometto, Nel qual si contiene la Dottrina, la Vita, I Costumi, et le Leggi sue. Tradotto nuovamente dall'Arabi in lingua Italiana* (y.y.[Venedik]: Andrea Arrivabene, 1547), 22v–23r; Bobzin, *Koran*, 263–64; Secret, *Kabbalistes*, 126 n. 89; Carlo de Frede, *La prima traduzione italiana del Corano* (Napoli: Istituo Universitario Orientale, 1967), 31–48, 63–73. Pietro Aleandro Aquiliea Kilisesi'nde rahipti ve Girolamo'nun kuzeni Luigi'nin oğluydu, Roma'da Girolamo'nun verdiği görevleri yerine getirmişti (Pasquier, *Aléandre*, 10 n. 2, 225 n. 7, 352 n. 5; Giammaria Mazzuchelli, *Gli Scrittori d'Italia*, 3 cilt [Brescia, 1753], 425, 431). Dolayısıyla belki bu edisyonun bilinmeyen editör/çevirmeni Pietro Aleandro'nun yeğenlerinden biriydi.

72 *CGA*, 123r, 146v, 152r–v, 231r, 353v, 369v, 414r. Ram, 146, 168, 173, 241, 352, 366, 411; Ép, 165, 190, 196, 275–76, 424, 444, 513. Brignon vd, *Histoire*, 174. Ayrıca Assisi ve Fabriano'nun döşeme taşları ile Atlas Dağları'ndaki köylerde görülen ince kara çinilerin benzerliği (*CGA*, 115r; Ram, 137; Ép, 153). Marakeş'teki bir medresenin çinilerini İspanya'da o sırada kullanılan çinilerle karşılaştırmıştı. (*CGA*, 71r–v; Ram, 97; Ép, 105); Granada'daki çocukluğundan kalma bir anı olmalıydı bu, muhtemelen ebeveyni tarafından doğrulanmıştı, çünkü Hasan el-Vezzan'ın herhangi bir tarihte İspanya'ya döndüğüne dair bir kanıt yoktur.

73 Martin, *Friar*, 13–28, 183.

74 Monfasani, "Sermons" *Egidio da Viterbo* içinde, 184–85 (Egidio da Viterbo'nun vaazının Latince metni, Vat. Lat 6320). "Viterbolu Muhterem Giles'ın, O.S.A., Bagnaia'da (Balnearia), Selametimizin 1525. Yılının 15 Ekiminde verdiği vaaz" çev. Joseph C. Schnaubelt, Martin, *Friar* içinde, 331–32.

75 *CEI*, 193: Kuran söz konusu âyette (37:102–3) oğlun ismini vermese de, Müslüman yorumcuların çoğu kurban olarak sunulan oğlu İsmail diye tanımlar. El-Vezzan, Joannes Gabriel'in Latince çevirisini düzeltirken isim eklememiş, çevirmenin "Ah, oğlum" sözcüklerini "Ah, küçük oğlum" diye değiştirmişti (QAn, 444b, Sure "De Ordinibus" 93–94. âyet). Kuran 2:122–33; QAn, 18b, 21a–21b, Sure "Vacca" 120–134. âyetler.

76 Arberry, 1:45.

77 Monfasani, "Sermons" *Egidio da Viterbo* içinde, 185. Egidio da Viterbo, "Sermon" Martin, *Friar* içinde, 332.

78 *CGA*, 146v ("el collegio di spagna che e in Bologna"); Ram, 168; Ép, 190). Carlo Malagola, *Monografie storiche sullo studio bolognese* (Bologna: Zanichelli, 1888), 182, 184, 190, 191: Üniversitedeki bazı İspanyol rektörleri sıralıyor; bu rektörlerin hepsi 16. yüzyılın ilk otuz yılında Collegio di Spagna'da öğrenciydi.

79 John Herman Randall, Jr., "Introduction" ve Pietro Pomponazzi, "On the Immortality of the Soul" Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller ve John Herman Randall, Jr., *The Renaissance Philosophy of Man* içinde, çev. William Henry Hay II (Chicago: University of Chicago Press, 1948), 257–381. Schmitt, "Alberto Pio" *Società* içinde, 47–52, 59. O'Malley, *Giles*, 41–48; David Ruderman, *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol* (Cincinnati: Hebrew Union College, 1981), bölüm 9. Jacob Mantino, İbn-i Rüşd'ün bir yorumunu Latinceye çevirdiğinde 1523 tarihli ithafında Pomponazzi'yi övmüştü, yani Yuhanna el-Esad filozof hakkındaki bilgilerini bu kaynaktan edinmiş olabilirdi (David Kaufmann, "Jacob Mantino. Une page de l'histoire de la Renaissance" *Revue des études juives* 27 [1893]:223).

80 Bologna'daki Yahudiler hakkında, bkz. David Ruderman "Introduction" David Ruderman, ed., *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy* (New York ve Londra: New York University Press, 1992), 7, 8, 30; Maria Giuseppina Muzarelli, ed., *Banci ebraici a Bologna nel XV secolo* (Bologna: Società Editice il Mulino, 1994). Kaufmann, "Mantino" 30–60, 207–238. Sayfa 220–223: Mantino'nun İbn-i Rüşd'ün İbraniceden Latinceye çevirilerinin ilk baskılarındaki ithaflar, yani İbn-i Rüşd'ün Aristoteles'in *De Partibus et generatione animalium* hakkındaki yorumunun çevirisinde X. Leo'ya ithaf [Roma, 1521] ve İbn-i Rüşd'ün Aristoteles'in *Metafizik*'i üzerine yorumu ve özetinin çevirisinde Mantua Piskoposu Ercole Gonzaga'ya ithaf Bologna, 1523). İbn-i Rüşd'ün düşüncelerini ebedileştirmekte Yahudi bilginlerin rolü üzerine bkz. Alfred L. Ivry, "Remnants of Jewish Averroism in the Renaissance" Bernard Dov Cooperman, ed. *Jewish Thought in the Sixteenth Century* içinde (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), 243–65 ve Mantino'nun önemi hakkında, bkz. Charles Burnett, "The Second Revelation of Arabic Philosophy and Science: 1492–1562" Charles Burnett ve Anna Contadini, ed., *Islam and the Italian Renaissance* içinde (Londra: Warburg Institute, 1999), 192–98. Mantino'nun Katalonya kökeni için bkz. Kenneth Stow, *The Jews in Rome*, 2 cilt (Leiden: E. J. Brill, 1997), 1:161, no. 415 ve 1:162, no. 417: Giacobbe Mantino, Scola Catalana Aragonese için konuşuyor.

81 *VIA*, 52v; *VIAHott*, 279. İbn-i Rüşd'ün Marakeş'te gömülüşü ve daha sonra Kurtuba'da gömülüşü hakkında bkz. Miguel Cruz Hernández, *Abu-l-Walid ibn Rushd (Averroes): Vida, obra, pensamiento, influentia* (Kurtuba, 1986), 37.

82 Kaufmann, "Mantino" 32–33, 56–57; O'Malley, *Giles*, 46–47. Schmitt, "Alberto Pio" *Società* içinde, 62 n. 66.

83 HIA, 31r–33r; *HIAHott*, 246–49. *CGA*, 36v; Ram, 59; Ép, 57. Arap dünyasındaki çeviri faaliyetleri için bkz. Philip K. Hitti, *History of Arabs from the Earliest Times to the Present*, 10. baskı (New York: St. Martin's Press, 1996), 310–15 ve Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco–Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)* (Londra: Routledge, 1998). Latinceden Arapçaya çeviri üzerine çalışmalar çok daha azdır, ancak araştırmacılar Kurtuba'da halifelik döneminde çeviriler yapıldığına dair kanıtlar bulmaktalar: Roma kroniklerinin, Orosius ve Sevillalı Isidorus'un yazıları, Roma tarımla ilgili metinlerin (Columella, Varro) ve İncil ile kilise yasalarının çevirileri; sonuncuları Mustaribler ya da Hıristiyan Araplar çevirmişti. Janina M. Safran, *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), 164–66; Joaquín Valvé Bermejo, "Fuentes latinas de los geógrafos arabes" *Al-Andalus* 32 (1967):241–60; Lucie Bolens, *Agronomes andalous du Moyen-Âge* (Cenevre: Librairie Droz, 1981), 34, 44–49; Hanna E.

Kassis, "The Mozarabs" María Rosa Menocal, Raymond P. Scheindlin ve Michael Sells, ed., *The Literature of al-Andalus* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 423–25. El-Vezzan 10. yüzyıl sonunda Latinceden çevrilen *Tarım Hazinesi*'ni okuduğunu söylemişti (*CGA*, 36v).

84 John A. Haywood, *Arabic Lexicography. Its History, and its Place in the General History of Lexicography* (Leiden: E. J. Brill, 1960), 128–29. İspanya'daki Hıristiyan Arapların 12. yüzyıl sonu ya da 13. yüzyıl başında hazırladığı bir Latince–Arapça sözlüğü, 16. yüzyılda Fransız oryantalist Guillaume Postel satın almıştı. Bkz. P. Van Koningsveld, *The Latin–Arabic Glossary of the Leiden University Library* (Leiden: New Rhine Publishers, 1977), 1–6. Bir İtalyan koleksiyonunda rastladığım tek Arapça–Latince sözlük, Floransa'daki Dominiken manastırının kütüphanesindeki 12. yüzyıl sonu–13. yüzyıl başı yazmasıdır: üçte ikisi Latince–Arapça, üçte biri Arapça–Latincedir (C. Schiaparelli, ed., *Vocabulista in Arabico* [Floransa: Le Monnier, 1871], xii–xxi). Anlaşılan Mantino'nun zamanında Vatikan Kütüphanesi'nde hiç böyle sözlük yoktu.

85 *AM*, 54r–55v: "El Chalil filius Hacmede el Farahidi"; *AMC*, 185–86. El-Halil hakkında bkz. Haywood, *Arabic Lexicography*, bölüm 3–4; Arapça–Farsça ve Arapça–Türkçe sözlükler için, *age*., 107, 118–19. En iyi bilineni Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) Arapça–Farsça sözlüğüydü.

86 Haywood, *Arabic Lexicography*, bölüm 6–8. Zemahşeri yazdığı Arapça sözlükte alfabetik düzen kullanmış, ama Arapça–Farsça sözlüğünü konulara göre düzenlemişti (105–6, 118–19). El-Vezzan'ın sözlüğü "elif"le başlıyor ve "ye" ile bitiyor, ama "ze" ve "he" arasında Mağrip'te 12. yüzyıla kadar kullanılan ve doğu İslam toplumlarında kullanılandan farklı olan bir düzen var. (Bu konuda bana rehberlik eden Houari Touati'ye minnettarım.)

87 İbranice girişler fol. 6a'da bitiyor. Latince girişler iki ayrı 16. yüzyıl başı yazısıyla yazılmış ve 13a'da bitiyor. 12b'den 117b'nin sonuna kadar daha sonra yazmış birkaç kişinin yazısıyla, muhtemelen 17. yüzyıla ait birçok İspanyolca giriş var. 1540'lar ve sonrasında yazmanın başına gelenler konusunda bkz. bu kitapta 9. bölüm.

88 Dict, 117b–118a. Pedro de Alcala, *Arte para ligeramente saber la lengua araviga and Vocabulista aravigo en letra castellana* (Granada: Juan Varela, 1505), a 2r: "Prologo dirigido al reverendissimo senor don fray Bernardo de Talavera primero arcobispo de Granada." Dilbilimci Corriente'nin bu metin için verdiği hüküm: "Malzemenin büyük kısmı lehçe ağırlıklıdır, ama pek çok yanlış basım ve yazarın dili iyi bilmemesi metni kusurlu hale getirmiştir" (Federico Corriente, *A Dictionary of Andalusi Arabic* [Leiden: E. J. Brill, 1997], xiii).

89 *VIA*, 37v; *VIAHott*, 256–57. *Avicennae Arabis Medicorum . . . principis. Quarta fen, primi. De universali ratione medendi nunc primum M. Iacob. Mantini, medici hebraei, latinitate donata* (Ettlingen: Valentinus Kobian, 1531 [ilk basım Venedik, 1530]), A 1r. Mantino, Andrea Alpago'nun 1527'de yayınlanan düzeltilmiş çevirisini onaylamış, ama hâlâ hatalar olduğunu söylemişti.

90 Kaufmann, "Mantino" 39, 223: *Praefatio Rabi Moysis Maimonidis Cordubensis Hebraeorum doctissimi in aeditionem moralem seniorum massecheth Avot apud Hebraeos nuncupatam octoque amplectens capita eximio artium et medicinae doctore M. Jakob Mantino medico hebraeo interprete* (1526). Raymond L. Weiss ve Charles Butterworth, ed., *Ethical Writings of Maimonides* (New York: New York University Press, 1975), 11–16, 59–104.

91 Bu hikâye el-Vezzan'ın Averroes/İbn-i Rüşd portresinden (*VIA*, 50r–51r, *VIAHott*, 276–77) ve İbn Meymûn portresinden (*VIH*, 66v–67r, *VIHHott*, 288) alınmıştır. İbn-i Rüşd biyografisi için iki kaynak zikreder: Marakeşli 'Abdulvâhid el-Merâkeşî ve Valensiyalı İbnü'l-Abbar (13. yüzyıl), fakat bu yanlış İbn-Rüşd–İbn Meymûn bağlantısını nereden öğrendiğini açıklamaz.

92 Maimonides, "Letter to Joseph" *Ethical Writings* içinde, 123 ve 127, n. 71. Salomon Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris: J. Vrin, 1927), 425, 487. Cruz Hernández,

Ibn Rushd, 251. Majid Fakhry, *Averroës (Ibn Rushd). His Life, Works and Influence* (Oxford: One World, 2001), 132. Mohamed Mezzine, "Journée d'un Juif à Fes" *Maroc andalou*, 136–37.

93 *VIA*, 51v–52r; *VIAHott*, 278–79. *Averois Cordubensis Paraphrasis in Librum Poeticae Aristotelis, Iacob Mantino Hispano Hebraeo, Medico interprete*, Aristotle, *Omnia quae extant Opera* içinde, 11 cilt (Venedik: Giunta, 1550–52), 2:89r–94r. İtalyan araştırmacıların *Poetika*'ya yeniden ilgi duymaları üzerine bkz. Eric Cochrane, *Italy*, ed. Julius Kirshner (Londra ve New York: Longman, 1988), 210–11.

94 Averroës, *Paraphrasis in librum Poeticae*, bölüm 2, Aristotle, *Omnia opera* içinde, 89v. Mantino 1539'da İbn-i Rüşd'ün Platon'un *Devlet*'i üzerine yazdığı yorumun çevirisini yayınlayacaktı; her zamanki gibi bunu da İbranice iyi bir çeviriden yapmıştı. İbn-i Rüşd burada da gençlerin eğitiminde şiirin önemini belirtir fakat "Arap şiirlerinde sık sık rastlanan ... şeheviliği kışkırtan ifadelere" karşı uyarır (*Averrois Paraphrasis Super libros de Republica Platonis, nunc primum latinitate donata, Iacob Mantino Medico Hebraeo Interprete* [Roma: Valerio ve Luigi Dorici, 1539], B5r, B8v).

95 El-Vezzan Arapça vezin sanatı hakkındaki metnin Arapça gramer metninin parçası olduğunu söyler ("la Arte metrica arabica" "la grammatica arabica") *CGA*, 178r (Ram, 194; Ép, 219). Ramusio İtalyanca edisyondaki ithaf bölümünde yazmanın Mantino'ya ait olduğunu söylemişti (*Navigationi et Viaggi* [1554], *iiir; Ram, 6). Levi Della Vida, *Ricerche*, 311, 313, 321. Bazı Yahudilerin ve Hıristiyanların "güvenirliği" için bkz. Kuran, 3:75.

3. BÖLÜM İTALYA'DA YAZMAK
(Sayfa 77-95)

1 "*La brevita de le croniche mucamettani*" zikredildiği yerler: *CGA*, 49r, 54v, 62v, 70v, 74v, 335r (Ram, 73, 80, 87, 96, 100, 333; Ép, 76, 82, 92, 103, 108, 396). "*Operino in la fede e lege di Mucametto secundo la Religion di Malichi*" zikredildiği yerler: *CGA*, 27v, 418v (Ram, 50, 415; Ép, 47, 518). "*Le Vite de li Philosophi arabi*" zikredildiği yer *CGA*, 186r (Ram, 201; Ép, 226). Anlaşıldığı kadarıyla el-Vezzan gramer ve vezin risalelerini, Müslüman kroniklerinin bir muhtasarını ve ünlü kişilerin yaşamlarını Afrika kitabına eklemek istiyordu, ancak elimizdeki yazma 953'te bunlar yoktur.

2 Chase F. Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), xii, 7, 178.

3 *De Arte Metrica Liber*'in (bundan böyle *AM*) 14 sayfası, Biblioteca Medicea Laurenziana, Floransa'daki Plut. 36.35 yazmasıyla birlikte ciltlenmiştir, sayfalar *De Viris quibusdam Illustribus* başlıklı yazmayı birden keserler. 1527 tarihli hatime *VIH*'nin sonundadır, *AM*, *VIA* ve *VIH* aynı elden çıkmış olduğuna göre, aynı tarihte kopya edildiklerini varsaymak mantıklı olur.

4 *AM*, 54r–v; *AMC*, 185–86. El-Vezzan, el-Zübeydi'nin (ö. 378–79/989) yazdığı ünlü biyografik sözlükte Halil'e ayrılan sayfaları hatırlamaktadır. El-Zübeydi gibi başka kaynaklar da Halil'in vezinli anlamsız heceleri tekrarladığını görenin oğlu olduğunu söyler, ama el-Vezzan kardeşi diye hatırlamıştır (Haywood, *Arabic Lexicography*, 21; *AMC*, 186 n.1).

5 *AM*, 55r; *AMC*, 187.

6 *AM*, 58r, 60r; *AMC*, 191, 195. Ka'b ibn Zuhayr, "The Mantle Ode" *Selections from Akhbar Majnun Banu 'Amr and Ka'b ibn Zuhair*, çev. Arthur Wormhoudt içinde (Oskaloosa, Ia.: William Penn University, 1975), dize 10. Peygamber, İbn Züheyr'in kasidesinden öyle etkilen-

mişti ki, cüppesini çıkarıp şairin omuzlarına koymuştu; kasidenin adı buradan gelmektedir. Yuhanna el-Esad İslam öncesi şairi Nabiga Zübyani'den de alıntı yapmıştır ama o satırlar da gerçekte Züheyr'e aittir. *AM*, 60r; *AMC*, 195 n.1.

7 Ortaçağda Arap şiiri ve vezni konusunda bilinenler hakkında bkz. Charles Burnett, "Learned Knowledge of Arabic Poetry, Rhymed Prose and Didactic Verse, from Petrus Alfonsi to Petrarch" John Marenbon, ed., *In the Middle Ages: A Festschrift for Peter Dronke* içinde (Leiden: Brill, 2001), 29–62. Levi Della Vida, *Richerche*, 102. Tarabulsi, *Critique poétique*, bölüm 3–4, vezin üzerine özellikle 171–77. *AM* bitmiş bir metin değilse de, sanki el-Vezzan kendini vezin sorunlarıyla kısıtlamış, türlere girmeye niyetlenmemiş gibi okunmaktadır.

8 *VIA*, 31r, *VIAHott*, 246; *VIH*, 65v, *VIHHott*, 291. Biyografi derlemeleri ya da *tabâkat* hakkında bkz. Wadad al-Qadi, "Biographical Dictionaries: Inner Structures and Cultural Significance" George N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East* içinde (Albany: SUNY Press, 1995), 93–122; Robinson, *Islamic Historiography*, 66–74 ve Dwight F. Reynolds, ed., *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2001), 40–43, 64–66. Bazı biyografi derlemelerinde kadınlara yer verilmesi hakkında: *age.*, 40; Ruth Roded, ed., *Women in Islam and the Middle East. A Reader* (Londra ve New York: I. B. Tauris, 1999), 132–33.

9 Yirmi sekiz Arap diyorum, ama yazmada yalnızca yirmi beş başlık var. Nedeni, *AM*'nin tam da *VIA*'ya ciltlendiği yerde (53v, 62r) bir biyografinin sonu ile başka birinin başının kesilmiş olmasıdır, üstelik ciltlenme sırasında iki biyografinin sayfaları kaybolmuştur. El-Vezzan 53r'de "Ibnu El Chathib Rasi"nin, yani İbnü'l-Hatib ve Hatibü'l-Reyy diye de bilinen filozof Fahreddin Razi'nin (544/1149–606/1210) biyografisine başlıyor. Yazmadaki kesintiden sonra metin (62r) Endülüs ve Mağrip'in sıra dışı bilgin ve siyasetçisi Lisanüddin İbnü'l-Hatib'in (ö. 776/1374) yaşamı ve eserlerinin son kısmından devam ediyor. İki biyografinin kayıp olduğunu sondaki tabloda (69r–v) yer alan isimlerden anlıyoruz: Marakeş'te doğmuş bir 13. yüzyıl matematikçisi olan İbnü'l-Benna ile Granada Nasri sultanlarının sarayında bulunmuş ve askeri meseleler, cihad ve süvarilik üzerine risaleler yazmış bir 14. yüzyıl şahsiyeti olan İbn Hudeyl (Arié, *Espagne*, 229, 245–52, 430, 437).

10 *VIA*, 35v (Arapça dahil); *VIAHott*, 253 (Arapçası yok). Krş. Abu Nasr al-Farabi, *Aphorismes choisis*, çev. Soumaya Mestiti ve Guillaume Dye (Paris: Fayard, 2003), 53–54. Bu beyitteki Arapça el yazısı el-Vezzan'ın Arapça–İbranice–Latince sözlükteki yazısına çok benziyor.

11 *VIA*, 40v–41v. El-Vezzan onun Latince ismini, Mesua'yı kullanır; Mesaveyh el-Meridinî Genç Mesua diye bilinirdi. El-Vezzan onun Fatımi halifesi Hakim'in sarayında hekimlik yaptığını doğru hatırlamıştı, ama 406/1015 olan ölüm tarihini 496/1102–3 diye yazmıştı (Hitti, *History*, 311, n. 7). Penis hikâyesi *VIAHott*, 262'de atlanmıştır.

12 İbn Khallikan, *Biographical Dictionary*, çev. Mac Guckin de Slane, 4 cilt (1842–1872; yeniden basımı New York ve Londra: Johnson Reprint, 1961), 1:187–89: İshak ibn Huneyn (9. yüzyıl). İbn Hallikan İbn-i Sina maddesini yazarken onun dizanteriye yakalanıp çok hasta olduğunda bile "cinsel zevke aşırı düşkün olduğunu" açıkça yazmıştı (1:440–46).

13 *VIA*, 33r–33v, 35v, 41v, 47r 48r–v; *VIAHott*, 249, 251, 254, 262, 271–73. *İsnad* için bkz. Reynolds, ed., *Interpreting the Self*, 3–4, 37–38, 41–43; Robinson, *Islamic Historiography*, 15–16 ve aşağıda, 8. bölümdeki ayrıntılı tartışma.

14 Yanlışlara birçok örnekten biri, coğrafyacı İdrisi'nin Sicilya Kralı I. Ruggiero'nun sarayındaymış gibi gösterilmesidir. Oysa ancak elli yıl sonra II. Ruggiero ondan, bilinen dünyadaki yerleri ve bu yerlerin niteliklerini anlatan bir kitap hazırlamasını istemiştir (548/1154); İdrisi coğrafya kitabının öndeyişinde tarihleri verir; el-Vezzan çok beğendiği bu kitabı doğru biçimde tarif etmişti. *VIA*, 45r–v; *VIAHott*, 267–68. Al-Idrisi, *Première géographie*, 14–19, 62. Vatikan Kütüphanesi'nde sadece bir Arapça biyografi derlemesinden söz edilir; bu Tunus mu-

tasavvıfları hakkındaydı ve Vatikan koleksiyonuna ancak 1569'dan sonra girmişti (Levi Della Vida, *Ricerche*, 279). Bernheimer'ın hazırladığı Alberto Pio koleksiyonu listesinde (*Catalogo*) Arapça biyografi derlemesi yoktur, Egidio da Viterbo'nun kütüphanesi hakkında bildiklerimizde de bu yönde bir işaret bulunmaz.

15 *VIA*, 35v–36v; *VIAHott*, 253–55.

16 İbn Khallikan, *Biographical Dictionary*, 3:311–14; Al-Nadim, *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, çev. Bayard Dodge, 2 cilt (New York ve Londra: Columbia University Press, 1970), 701–9, 704 n.169. Robinson, *Islamic Historiography*, 144. Endülüs Emevilerini yöneten Kurtubalı mabeynci Muhammed bin Ebi Amir el-Mansur (ö. 392/1002), Kurtubalı tarihçiler İsa bin Ahmed er-Razi (ö. 379/989) ve İbn Hayyan (d. 496/1076) için bkz. Janina M. Safran, *Second Umayyad Caliphate*, bölüm 3, 5. İbn Hayyan *Muktebiler*'ini İsa er-Razi'nin vakayinamesine dayandırmıştı; el-Vezzan işte bu yüzden adları karıştırmış olmalı.

17 British Library'nin Kısa Başlık Kataloğu *Liber Almansoris*'in Venedik'te 1476–1508 arasında yayınlanan dokuz tam ya da eksikli edisyonunu sıralar; Ulusal Tıp Kütüphanesi'nde 12 başka edisyon vardır, ya ayrı cilttir bunlar ya da dokuzu Venedik, ikisi Pavia ve biri de Jacob Mantino'nun Bologna'sında olmak üzere İtalya'da 1508–1524 arasında yayınlanmış daha kapsamlı tıp koleksiyonları içindedirler (Richard Durling, ed., *A Catalogue of Sixteenth Century Printed Books in the National Library of Medicine* [Bethesda, Md.: National Library of Medicine, 1967], 422–30).

18 *VIA*, 43v–44v, 62r–63v; *VIAHott*, 265–67, 281–84. İbnü'l-Hatib, Granada'daki Nasri sarayından sürgün edildiğinde Fes'te ve Atlas Okyanusu kıyısındaki Sale'de iki yıl geçirmiş, sapkınlıkla suçlanıp Granada'da birçok düşman edindiğinden hayatının sonunda Fes'e sığınmıştı. 776/1375'te bir Fes hapishanesinde suikastçılar tarafından boğularak öldürüldü (Alexander Knysh, "Ibn al-Khatib" Menocal vd, ed., *Literature*, 358–71). İbnü'l-Hatib'in Fes'le bağlantısı göz önüne alındığında, el-Vezzan'ın onun mektuplarının Fes kütüphanelerinde olduğunu bildirmesi şaşırtıcı değildir. İbn Haldun da Hatib'in kafiyeli nesir ve şiirlerine hayrandı (*Voyage*, 87, 90–97, 104–11, 120–31), Müslüman İspanya tarihçisi Ahmed el-Makkari'ye göre İbnü'l-Hatib "zamanının şair ve tarihçilerinin şahı, vezirlerin örneği" idi (*The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, çev. Pascual de Gayangos, 2 cilt [Londra: W.H. Allen, 1840–1843], 2:367).

19 *VIA*, 35r, 39v, 48r, 51v; *VIAHott*, 253, 259–60, 272, 278. *VIA* en az 12 farklı yazarı kaynak gösterir. Krş. İbn Khallikan, *Biographical Dictionary*, 1:440–46. El-Vezzan İbn Cülcül'ün (ö. yak. 384/994) *Hekimler ve Filozoflar Kitabı*'nı, Cülcül'ün ölümünden çok sonra yaşamış kişiler için de kaynak gösterir (*VIA*, 38r, 39r, 46v; *VIAHott*, 257–59, 270).

20 *AM*, *VIA* ve *VIH* daha sonra bilgin ve kitapsever Antonio Petrei'nin (1498–1570) eline geçti. Petrei, Egidio da Viterbo 1532'de öldüğünde kütüphanesinden arta kalanları satın alan Kardinal Niccolò Ridolphi'nin yakınıydı. Dolayısıyla bu yazmaların Egidio'dan Ridolphi'ye, ondan da Petrei'ye geçtiğini varsayabiliriz (Codazzi, *AMC*, 181–82).

21 Verilen ad *CGA*, 465r; *Cosmographia* burada *Cosmogrophia* diye yazılmış. Yetmiş beş yıl kadar önce Angela Codazzi'nin bulup çıkardığı yazmayı pek yakında basılı görebiliriz: Oumelbanine Zhiri okurlar için doğrudan bir transkripsiyon yapmayı planlıyor, Dietrich Rauchenberger de eleştirel edisyonu hazırlıyor.

22 *CGA*, 44r: "el prefato compositore"; *DAR*, 11v (Ram, 67): kelime atlanmış. *CGA* 44r: "ecco el Re de li Pesci"; *DAR*, 11v (Ram, 67): "In capo del quale il re de' pesci." *CGA*, 74r: "tal che fu causa che intro el Populo di Marin . . . et levosi el populo di Abduluad"; *DAR*, 18v (Ram, 100): "che appresso il popolo di Marin entrasse...si solleva etiando il popolo di Habduluad." *CGA*, 140r: "uno se chiama el templo del Carauiien el quale e un templo grandissimo"; *DAR*, 32v (Ram, 162): "il quale è chiamato il tempio del Caruven, il qual è un grandissimo

tempio." *CGA*, 173r: "alhora el Patre e obligato de dare al Maestro . . . alhora el Patre fami convito a tutti le scolari"; *DAR*, 39r (Ram, 191): "è tenuto il padre di fargli . . . allora fa il suo padre a tutti gli scolari un molto solenne convito." *CGA*, 212r: "per la abundantia del Paese"; *DAR*, 46v (Ram, 224): "per la molta abbondanza del paese." *CGA*, 282r: "El terzio officale e el thesaurero"; *DAR*, 60r (Ram, 287): "il terzo è il thesoriere." *CGA*, 417r: "como ipso compositore dice havere visto"; *DAR*, 86r (Ram 413): "Et io viddi." On altıncı yüzyıl başı İtalyancasında "el" bazı yazarlarca kullanılsa da, Ramusio hiç tercih etmez. Alberto Accarisio'nun 1543 tarihli, tercih edilen Toskana üslubunu izleyen imla kitabına göre, "el" yalnızca "et il" ("& il") yerine kullanılmalıydı, "il duca el sacretario"da olduğu gibi (*Vocabolario, Grammatica, et Orthographia de la Lingua Volgare* [Cento, 1543], I). El-Vezzan, tersine, "el"i sık sık ve "et il"in yerine geçmediği halde kullanıyor. *CGA*, 354r, 361r–362r: "dattoli"nin tekrarlanan kullanımı; *DAR*, 73r, 74v (Ram 352, 359): her yerde "datteri". Giuseppe Boerio, *Dizionario del dialetto veneziano* (Venedik: Giovanni Cecchini, 1867), 220; Carlo Battisti ve Giovanni Alessio, *Dizionario etimologico italiano* (Floransa: G. Barbèra, 1968), 1215–16. Liman şehirlerinde ve İtalya'nın başka bölgelerinde farklı imla ve "karışık dil" kullanımı üzerine bkz. *Lingua italiana*, 32–35, 61–64.

23 *CGA*, 464v: "ipso compositore per non recordarse piu per la label sua memoria . . . pero dunque pone silentio e fine al suo Parlare". Ram, 460 ve Ép, 579'da atlanmış. Robinson 74.

24 *Age.*, 174–85. Johannes Pedersen, *The Arabic Book*, çev. Geoffrey French (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984), 26–31. Al-Qasim al-Hariri, *Le Livre des Malins: Séances d'un vagabond de génie*, çev. René R. Khawam (Paris: Phébus, 1992), 477: "Bu kelimeleri önce yazdım, sonra dikte ettim." İbn Battuta, *Voyages*, 1:65–75; Dunn, *Ibn Battuta*, 310–15. Ayman Fu'ad Sayyid, "Early Methods of Book Composition: al-Maqrizi's Draft of the 'Kitab al-Khitat'," Yasin Dutton, ed., *The Codicology of Islamic Manuscripts* içinde (Londra: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1995), 98–101. Hajji, *Activité*, 145, 160. Joseph Schact, "On Some Manuscripts in the Libraries of Morocco" *Hespéris Tamuda* 9 (1968):45. Rauchenberger'in sözlü diktenin bu tarihte kitap yazanların "genel uygulama" biçimi olduğuna dair sözlerini kanıtlar desteklemiyor (Rauch, 128).

25 Alberto Pio'nun mektupları, Lea 414, 1–56, Special Collections, University of Pennsylvania Library. Egidio da Viterbo'nun kendi yazdığı söylenen bir yazma örneği: *Liber de Anima*, Ms. lat. 1253, Bibliotheca Angelica, Roma. Monfasani, "Sermons of Gilles de Viterbo" *Egidio da Viterbo* içinde, 142–45; Martin, "Giles of Viterbo" *age.*, 219.

26 Ortaçağın sonunda "yazar kitabı" ya da yazarın kendi yazıp imzaladığı kitapların ortaya çıkışı hakkında bkz. Armando Petrucci, *Writers and Readers in Medieval Italy. Studies in the History of Written Culture*, ed. ve çev. Charles M. Radding (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1995), bölüm 8–9.

27 Rauchenberger'in tahminine göre el-Vezzan'ın kâtibi Maruni Elias bar Abraham idi (Rauch, 132–33). Elias'ın MS Syriaque 44, BNF'de bizzat gördüğüm Latince yazısı, Levi Della Vida, *Ricerche*, levha 9, 1b'de verilen (Vat. Sir 9) ve Rauchenberger'in bizzat bastığı (113, Vat. Sir. 15) örnekler ve *CGA*'daki İtalyanca el yazısı, bunun mümkün olmadığını gösteriyor. Benzer kelimeler ve harfler çok farklı yazılmıştır.

28 Örneğin *CGA*, 47r, 130v ve 147r'deki marjinal düzeltmeler açıkça kâtibin kaleminden çıkmış, 3r, 145r ve 149r'dekiler başka birinin yazısı. Yuhanna el-Esad'ın Latince elyazısı yalnızca dört kelimede belirgindir: *Jo. Leo servus medecis* (Aziz Pavlus'un Mektupları'nın 1521 tarihli transkripsiyonunda; Resim 4) ve 3r, 145r, 149r'deki düzeltmelerdekine benzemiyor. Elbette, Yuhanna el-Esad 1521–1526 arasında Latince elyazısını değiştirmiş olabilir.

29 *CGA*, 294r–295v.

30 Ram, 296–99. Ramusio'nun Mazuna, Cezayir, Tegdemt ve Medea tasvirlerini yeniden sıralayışı editoryal tahmine değil, başka bir yazmanın kılavuzluğuna işaret eder. Bir olaya ait

imkânsız bir tarih var *CGA*, 86r'de: Hicri 950, oysa miladi tarihle bunun 1543 olması gerekiyor. Ramusio bu tarihi 920 (1515) olarak veriyor ki bu da tahmine değil, bir elyazınası kaynağa işaret eder. Oumelbanine Zhiri de Biblioteca Nazionale Centrale'deki MS 953'ün el-Vezzan'ın metninin tek nüshası olmadığı, elinde MS 953 olsa da olmasa da, Ramusio'nun başka bir kopyayla çalıştığı görüşünde (23 Mayıs 2003 tarihli konuşmamız; 25 Nisan 2005 tarihli e-posta). On sekizinci yüzyılda, el-Vezzan'ın yazmasının bir nüshası Venedik'teki Aziz Mikail Benedikten manastırının kütüphanesindeydi (Giovanni Benedetto Mittarelli, *Bibliotheca codicum manuscriptorum Monasterii S. Michaelis Venetiarum prope Murianum* [Venedik, 1779], 681). Mittarelli'nin bastığı künye *CGA*, 464v'deki künyeden beş yerde farklı imlaya sahiptir. Bu farklara rağmen, Rauchenberger'e göre bu metin Biblioteca Nazionale Centrale'deki 953 nolu yazmayla aynıdır (Rauch, 138–39, 139 n. 622), ama Ramusio'nun başvurduğu ayrı bir yazmanın basılı şekli de olabilir.

31 Yazmada ve basılı versiyonunda, Ramusio'nun içeriği etkilemeden yaptığı sentaks, imla ve üslup değişikliklerini gösteren alıntılar şunlar: El-Vezzan Kuzey Afrika'da çoğu insanın 65–70 yaşına kadar yaşadığını, ama dağlarda yüz ya da yüzü aşkın yaştakilerin bulunduğunu söylüyor. *CGA*, 38r: "Per tutta la Barbaria le cipta de li Homini sonno o vero vanno fine ad 65 o 70 et sonno pochi che passano quella, ma pure se trovano in li monti de la Barbaria Homini che hanno 100 anni anchi li passano e sonno galiardi." *DAR*, 10r (Ram, 60): "Per tutte le città et terreni della Barberia le età de gli huomini aggiungono per insino a sessantacinque o a settanta anni, et v'hanno pochi che questo numero passino, ma pur si trovano ne monti della Barberia huomini che forniscono cento anni, et alcuni che ve gli passano. E sono questi d'una gagliarda e forte vecchiezza." Crofton Black "Leo Africanus's *Descrittione dell'Africa* and its Sixteenth-Century Translations" *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 65 (2002):262–72'de içeriği etkileyen bazı değişiklikleri veriyor, Rauchenberger de el-Vezzan'ın Sahraaltı ve Sahra Afrikası hakkındaki sayfalarını yeniden basarken aynı şeyi yapıyor (Rauch, ek. 1–2). Bu kitap boyunca ben de bazı önemli değişiklikler üzerinde duracağım.

32 Marica Milanesi, "Introduzione" Ram, xiii–xxi'de. Sanuto, *Diarii*, 54:144–48. Robert W. Karrow, Jr., *Mapmakers of the Sixteenth Century and Their Maps* (Chicago: Newberry Library, 1993), 216–17, 220-28.

33 Ramusio'nun üç ciltlik *Navigationi et Viaggi* adlı kitabının ilk cildi 1550'de çıktı, 1554'te ikinci baskısı yapıldı, 1563'te ölümünden sonra bir baskı daha yapıldı (Ramusio 1557'de öldü), 1588, 1606 ve 1613'te de yeniden basıldı. "Giovan Lioni Africano"nun *La Descrittione dell'Africa*'sı 1. cildin başındadır, ardından bazı Avrupalı yazarların Afrika'nın batı kıyısına dair yazdıkları üzerine bir metni de içeren yolculuk anlatıları gelir. Giunta firması Ramusio'nun *Navigationi et Viaggi*'sini bastığı yıllarda bir yandan da Jacob Mantino'nun çevirdiği, İbn-i Rüşd'ün şerh düştüğü büyük Aristoteles edisyonunu basıyordu.

34 Burada kullanılan belli başlı metinler: André Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, 4 cilt (Paris ve Lahey: Mouton, 1973–1988) özellikle c. 1 ve J. B. Harley ve David Woodward, ed., *The History of Cartography* c. 2, kitap 1: *Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, ed. Ahmet T. Karamustafa, Joseph E. Schwartzberg ve Gerald Tibbetts (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1987), bölüm 1–14.

35 *Age.*, 1:202–12. Houari Touati, *Islam et voyage*, 143–54. Al-Mas'udi, *Les prairies d'or*, çev. Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille, gözden geçiren Charles Pellat, 5 cilt (Paris: CNRS, 1965–1997), 1:2–3, 84–85.

36 Miquel, *Géographie*, 1:313–30. Touati, *Islam et voyage*, 161–70. Al-Muqaddasi, *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*, çev. Basil Anthony Collins ve Muhammad Hamid al-Tai (Londra: Center for Muslim Contribution to Civilisation ve Garnet Publishing, 1994), 2–8.

37 *Age.*, 206.

38 Abu-'Ubayd al-Bakri, *Description de l'Afrique septentrionale*, çev. Mac Guckin de Slane (1913 edisyonunun yeniden basımı; Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1965); Mac Guckin de Slane, *Description de l'Afrique septentrionale par Abou-Obeïd-el-Bekri. Texte arabe*, "Giriş" (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1965), 7–20. N. Levtzion ve J. F. P. Hopkins, ed., *Corpus of Early Arabic Sources or West African History*, çev. J. F. P. Hopkins (Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishers, 2000), 62–87, 384–87.

39 Harley ve Woodward, ed., *History*, c. 2, kitap 1, Giriş, bölüm 4–5. J. Lennart Berggren ve Alexander Jones, "Introduction" *Ptolemy's Geography*, çev. J. Lennart Berggren ve Alexander Jones içinde (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000), 10–14.

40 Bresc ve Nef, "Presentation" al-Idrisi, *Première géographe* içinde 13–53 ve al-Idrisi, "Prologue" *age.*, 62–64, "Premier climat" *age.*, 69. Mahamad Hadj Sadok, "Introduction. Vie et oeuvres d'al-Idrisi" al-Idrisi, *Le Maghrib au 12e siècle* içinde, çev. Mahamad Hadj Sadok (Paris: Publisud, 1983), 11–56. S. Maqbul Ahmad, "Cartography of al-Sharif al-Idrisi" Harley ve Woodward, ed., *History*, c. 2, kitap 1, bölüm 7.

41 İbn Hawqal (10. yüzyıl sonu), *La configuration de la terre (Kitab Surat al-Ard)*, çev. J. H. Kramers ve G. Wiet (Paris: Maisonneuve and Larose, 2001), tasvir edilen farklı bölgeler için en az 21 harita. Al-Muqadassi, *Best Divisions*, 20 harita. Miquel, *Géographie*, 1:69–85; Harley ve Woodward, ed., *History*, c. 2, kitap 1, s. 7, 123–24.

42 *CGA*, 114r, 316v, 440r, 441r–v, 453r. Ram, 137, 317, 437–38, 449; Ép, 152, 376, 552–53, 565. *VIA*, 44v–45v; *VIAHott*, 267–68. İdrisi'nin *Nüzhetü'l-müştâk fi-ihtirâki'l-âfâk*'ı *Kitabü'r-Rucari* (Ruggiero'nun Kitabı) diye de bilinir, ama el-Vezzan bu kitaba, özgün adının bir versiyonuyla (*Nüzhetü'l-ebsar*) atıf yapar.

43 Bologna'da 1475'te, Roma'da 1478'de basılan Jacopo d'Angelo'nun Ptolemaios çevirisinin adı *Cosmographia*, Roma'da 1508'de ve Venedik'te 1511'de basılanların adı ise *Geographia* idi.

44 *CGA*, 52v, 429r. Ram, 78, 425; Ép, 80, 532.

45 Ibn Khaldun, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal, 2. bas., 3 cilt (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1967), 1: ilk sayfadaki harita, 109; Ahmad, "Cartography" Harley ve Woodward, ed., *History* içinde, c. 2, kitap 1, s. 170. Piri Reis, *Kitab-ı Bahriye* (Ankara: TC Başbakanlık, Deniz Müsteşarlığı, 2002).

46 *Cartographic Treasures of the Newberry Library* (Chicago: The Newberry Library, 2001), no. 7. David Buisseret, *The Mapmakers' Quest. Depicting New Worlds in Renaissance Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 50–51. Karrow, *Mapmakers*, 216–28, 266–74, 604–5. Karrow'un harita sipariş edenler ya da kendilerine coğrafya kitabı ithaf edilenler hakkındaki geniş çaplı araştırmasında ne Alberto Pio ne de Egidio da Viterbo yer alır. Paolo Giovio, *De Legatione Basilii magni Principis Moscoviae ad Clementum VIII Pontificem Max. Liber in Rerum Moscoviticarum Copmmentarii* (Basel: Johann Oporin, 1551), 159–75.

47 Müslümanların seyahatleri ve yazdıkları seyahatnameler hakkında bkz. Touati'nin mükemmel çalışması, *Islam et voyage*, bölüm 1–2, 5–7.

48 İbn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr*, çev. Ronald J. C. Broadhurst (Londra: Jonathan Cape, 1952), 321–22.

49 İbn Battuta'dan alıntı, Dunn, *Ibn Battuta*, 258–59. 15. ve 16. yüzyıllarda Fas'ta rihlet yazımı için bkz. Benchekroun, *Vie*, 9–11; Hajji, *Activité*, 182.

50 *CGA*, 19r ("e meglio se ponno vedere le Hystorie de li Arabi di Ibnu Calden el quale fece quasi un grosso volume de li arbori e de le generatione de li Arabi imbarbarati"), 67r–74v, 178v ("opera de Ibnu Chaldun cronechista"), 317v–320v. Ram, 39 ([*DAR*, 5v] İbn Haldun'a referans atlanmış), 93–100, 195, 319–21; Ép, 34–35, 99–107, 219, 378–82. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*. 1: lxxvii, xci–xcii. Robinson, *Islamic Historiography*, 185. İbn Haldun hakkındaki son çalışmalar: Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun. An Essay in Reinterpretation*, 2.

bas. (Budapeşte: Central European University Press, 2003) ve Abdesselam Cheddadi, "Introduction" Ibn Khaldun, *Le Livre des Exemples*, çev. Abdesselam Cheddadi, c. I: *Autobiographie, Muqaddima* (Paris: Gallimard, 2002), ix–liv. Oumelbanine Zhiri, "Jean Léon l'Africain lecteur de Ibn Khaldun: Les savants contre les charlatans" (*COLL*). El-Vezzan'ın tarih konusunda başka bir kaynağı, Endülüs ve Mağrip âlimlerinin biyografilerini içeren anıtsal bir eserin yazarı Marakeşli İbn Abdülmelik el-Marakeşi (13. yüzyıl) idi (*CGA*, 74r–v; Ram, 100; Ép, 109; HIA, 48r, *HIAHott*, 272; Benchekroun, *Vie*, 147–55; al-Qadi, "Biographical Dictionaries" Atiyeh, ed., *Book*, 103–104).

51 *CGA*, 312v–313r (hem Ram, 314 [*DAR*, 65v] hem de Ép, 372'de biraz farklı dizeler vardır ve hiciv tartışmasını atlarlar). Charles Pellat, "*Hidja*" *EI2*, 3:352–57; Trabulsi, *Critique poétique*, 228–30; G. J. H. Van Gelder, "*Hija'*," *EAR*, 1:284–85. Benchekroun, *Vie*, 270.

52 Menocal vd, ed. *Literature*, 107–8. H. Kilpatrick, "*Adab*" *EAR*, 1:54–56. Peter Burke, *The Fortunes of the Courtier. The European Reception of Castiglione's "Cortegiano"* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1996), 23–40; Peter Burke, *The Italian Renaissance: Culture and Society in Italy* (Cambridge: Polity Press, 1986), 155–57.

53 *CGA*, 43v ("per essere necessario ad ciascuna Persona che compone narrare le cose como sonno"), 147r–v ("per essere obligato de dire la verita per ogni cuncto e como e il dovere che ciascuna persona debia fare", 432v, 441r–v. Ram, 66, 169 ([*DAR*, 34v] el-Vezzan'dan farklı bir anlatım vardır ki aşağıda 8. bölümde tartışacağız), 429, 438; Ép, 65, 191 (Épaulard, Ramusio'nun anlatımını izler), 537, 553. Al-Mas'udi, *Prairies*, 2:334–36 (zümrütlere dair).

54 Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:6–65. Ibn Battuta, *Voyages*, 1:73. Robinson, *Islamic Historiography*, 143—55; Touati, *Islam et voyage*, 147–52; Al-Azmeh, *Ibn Khaldun*, bölüm 2. Cahiz'in (ö. 254/868) bir edebiyat biçimi olarak coğrafya yazımı konusunda bkz. Miquel, *Géographie*, 1:35–56.

55 Badi' al-Zaman al-Hamadhani, *Le livre des vagabonds: Séances d'un beau parleur impénitent*, çev. René R. Khawam (Paris: Phébus, 1997); *The Maqamat of Badi' al-Zaman al Hamadhani*, çev. W. J. Prendergast (Londra: Curzon Press, 1973). Al-Hariri, *Livre des Malins; The Assemblies of Al Hariri*, çev. Thomas Chenery ve F. Steingass, 2 cilt (1867–1898; yeniden basım, Westmead, Hants.: Gregg International Publishers, 1969). El-Vezzan el-Hariri'den bir kere söz eder: *CGA*, 182r ("in lo comento de la favola del hariri"); Ram, 197 ([*DAR*, 40v] Hariri'den söz edilmiyor), Ép, 222. Hemedani ve Hariri'nin *Makamat*'ı hakkında bkz. Abdelfattah Kilito, *Les séances: Récits et codes culturels chez Hamadhani et Hariri* (Paris: Sindbad, 1983); Jaakko Hämeen–Anttila, *Maqama. A History of a Genre* (Wiesbaden; Harrassowitz Verlag, 2002) ve Philip F. Kennedy, "The Maqamat as a Nexus of Interests: Reflections on Abdelfattah Kilito's *Les Séances* and other Works" Julia Ashtiany Bray, ed., *Muslim Horizons* içinde (Londra ve New York: Routledge Curzon, 2006). James T. Monroe, *The Art of Badi' az-Zaman al-Hamadhani as Picaresque Narrative* (Beyrut: American University, 1983) önemli bir çalışmadır ama Kilito ve Kennedy gibi ben de onun Hemedani'yi ahlaki açıdan okumasını benimsemiyorum. Endülüs'teki makamat için bkz. Rina Drory, "The maqama," Menocal vd, ed., *Literature* içinde, 190–210.

56 Ramusio'nun ithaf bölümündeki iddiasına göre, Giovanni Leone "İtalyan dilinde okuyup yazmayı öğrenmiş, kitabını Arapçadan çevirmişti. Bizzat yazdığı kitap, anlatması çok uzun sürecek kaza belalardan sonra bizim elimize geçti." (*Primo volume et Seconda editione delle Navigationi et Viaggi . . . nella quale si contengono La Descrittione dell'Africa* [Venedik: Giunti, 1554], *iiir, Hieronomo Fracastora'ya ithaf; Ram, 6). Ramusio onun elinde hiç Arapça yazma görmemiştir, dolayısıyla el-Vezzan'ın Arapça notlarını ve belki kısmi taslakları çevirip düzenleyerek çalıştığını varsaymak daha mantıklıdır. Rauchenberger Marakeş Sultanlığı bölümünün bir taslaktan çalışıldığına dair akla yakın bir argümanda bulunur (Rauch, 133–34), ama burada bile İtalyan okurlar için bazı uyarlamalar yapılmış olsa gerektir.

57 *CGA*, 6v, 19r, 28r, 458r (bukalemunlar hakkında eskiden bildiklerini hatırlayamaz). Ram, 25 ([*DAR*, 2r] on yıldır tarih kitabı görmediğine dair ibare atlanmıştır), 39–40 ([*DAR*, 5v] İbn Haldun'a atıf atlanmıştır), 50, 453; Ép 12 ("*histoire*" yerine "*histoire sainte*"), 35, 47, 570–71.

58 Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, lxxi.

59 *CGA*, 1r, 184v, 441v. Ram, 19, 199, 439; Ép, 3, 224, 553. Bazı örnekler: Ramazan için "*la Pascha*" (22r); kabile için "*populo*" (10r, 22v) bazen de "*sterpe*" (25v); şeyh gibi toplumda önemli yeri olanlar için "*signori*" (165r ve başka birçok yer) ve bazen de "*gentilhomini*" (61r); imam için "*sacerdoti*" yani rahip (380r, 382r) ki okurları özellikle yanlış yönlendirecek bir karşılıktı; kadı için "*el Judice*"; fakih anlamında "*Doctori*" (165v, 380r, 382r ve daha birçok yer) ve daha doğru olarak "*homini Docti in la lege*" (53r); halife için "*Pontefece*" (12v, 200v). Vakıf (ya da Mağrip'teki özel terimle *habus*) için herhangi bir karşılık vermemişti. *Şerif* kelimesini açıklamıştı ama: "*nobile de la casata de Mucametto*" (62r), "Muhammed hanedanından bir soylu."

60 Örneğin, el-Vezzan'ın Tunus'taki Kayrevan'ın kuruluşu ve erken tarihi konusundaki ilginç anlatısını Ramusio epeyce kısaltmıştı (*CGA*, 333r–334r; Ram, 331–32; Ép. 394–95).

61 *CEI*, 93. Sanuto, *Diarii*, 24:190–91, 25:142; Lucette Valensi, *Venise et la Sublime Porte. La naissance du despote* (Paris: Hachette, 1987), 11–23; Setton, *Papacy*, 3:155–56; Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 46. John Wansbrough, "A Moroccan Amir's Commercial Treaty with Venice of the Year 913/1508" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25 (1962):449–71.

62 *VIA*, 45v; *VIAHott*, 268.

63 *CGA*, 432v–433r. Ram, 429; Ép, 537–38.

64 Al-Hamadhani, *Maqamat*, çev. Prendergast, no. 27 , "Al-Aswad" 110; *Livre des vagabonds*, çev. Khawam, no. 8, "La famille Aswad" 139.

4. BÖLÜM AFRİKA İLE AVRUPA ARASINDA (Sayfa 97-110)

1 *CGA*, 43r–v ("narrare le cosé como sonno"). Ram, 66 ([*DAR*, 11v] Ramusio'nun bu alıntıya yaptığı ekler için bkz. aşağıda bölüm 8); Ép, 65.

2 *CGA*, 43v ("*Lo Cento Novelle*"). Ram, 66 (hikâyeyle süslenmiştir [*DAR*, 11v]: "*Lo Cento Novelle*" yerine "*una brieve novelletta*"); Ép, 65 ("*Les Cent Nouvelles*" yerine "*une courte historiette*").

3 *CGA*, 43v–44r ("nel libro del cento novelle"). Ram, 66–67 ([*DAR*, 11v]: "libro del cento novelle" yerine "un' altra brieve et piacevole novelletta"); Ép, 66 ("une courte et amusante historiette").

4 Rastladığım en yakın başlık *Les Cent et Une Nuits*, çev. M. Gaudefroy–Demombynes (Paris: Sindbad, 1982). Ama içinde ne cellat masalı, ne de kuş hikâyesi vardır. Daha çok *Binbir Gece Masalları*'yla örtüşüyor. Eski bir Arapça mecmuadan alınmış deniyorsa da, bu çeviri Bibliothèque Nationale de France'taki, kökeni belirsiz dört modern Mağribi metne dayanır. Dolayısıyla 16. yüzyılın başında bu derlemeye hangi başlığın verildiğini belirlemek zordur (*Cent et Une Nuits*, 15–18).

5 D. Pinault, "*Alf layla wa-layla*," *EAL*, 1:69–77; Eva Sallis, *Sheherazade through the Looking Glass: The Metamorphosis of the "Thousand and One Nights"* (Surrey: Curzon Press, 1999), bölüm 1–2. Avrupa'da metnin tümünü ilk kez Antoine Galland Fransızcaya çevirmiş, kitap

1704–1717 arasında yayınlanmıştı; şimdi Leiden üniversitesi kütüphanesinde bulunan, Suriye kökenli bir 14. yüzyıl Arapça yazmadan çevrilmişti (*age.*, 3, 145). Petrus Alfonsi, Yahudi Moiz gibi Endülüs'te yetişmiş ve Hıristiyan olduktan sonra *Disciplina Clericalis* adlı masal derlemesini ve diğer eserlerini yazmıştı. Alfonsi ve metni hakkında bkz. Eberhard Hermes'in *The "Disciplina Clericalis" of Petrus Alfonsi* kitabındaki giriş bölümü (Londra ve Henley, England: Routledge and Kegan Paul, 1977) ve Jacqueline–Lise Genot–Bismuth'un *Moïse le Séfarade alias Pierre d'Alphonse. La Discipline de Clergie* kitabının girişi (St. Petersburg: Editions Evropeiski Dom ve Paris: Éditions de Paris, 2001).

6 *Le Ciento Novelle Antike*, ed. Carlo Gualteruzzi (Bologna: Girolamo Benedetti, 1525). *The Novellino or One Hundred Ancient Tales*, ed. ve çev. Joseph P. Consoli (New York ve Londra: Garland, 1997). Kuş hikâyesi ve celladın masalı şimdi *Il Novellino* denen bu derlemenin farklı yazmalarında yoktur (Sebastiano lo Negro, ed., *Novellino e conti del Duecento* [Torino: Unione Tipografico, 1963], 57–209), kuş hikâyesi Girolamo Morlini'nin 1520'de Napoli'de basılan Latince derlemesinde yer alan hayvan masallarında da bulunmaz (Girolamo Morlini, *Novelle e favole*, ed. Giovanni Villani [Roma: Salerno Editrice, 1983]). *Les Cent Nouvelles Nouvelles* başlıklı 15. yüzyıl Fransızca derlemede de cellat ve denizde de yaşayabilen kuş hikâyeleri yer almaz; adı bilinmeyen yazarın Burgonya kontuna ithaf ettiği bu derlemeyi el-Vezzan muhtemelen hiç duymamıştı.

7 Hasan M. El-Shamy, *Folk Traditions of the Arab World. A Guide to Motif Classification*, 2 cilt (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1995), K 512, K520–539. Abdel Rahman Sulami, *La Courtoisie en Islam: Pour une meilleure fréquentation des gens*, çev. Tahar Gaïd (Paris: Éditions IQRA, 2001), 84: mahkûmlardan birinin cömertçe davranışı yüzünden ceza uygulanmaz. Stith Thompson, *Motif Index of Folk Literature*, gözden geçirilmiş ed. (Kopenhag: Rosenkilde and Bagger, 1957), K512–K513. D. P. Rotunda, *Motif–Index of the Italian Novella in Prose* (Bloomington: Indiana University Press, 1942), K512. Harriet Goldberg, *Motif–Index of Medieval Spanish Folk Narrative* (Tempe, Ariz.: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998), K512.

8 Ibn al-Muqaffa', *Le Livre de Kalila et Dimna*, çev. André Miquel (Paris: Klincksieck, 1957), özellikle no. 393–493, "Les hiboux et les corbeaux." Farid-ud-Din 'Attar, *Le Langage des oiseaux*, çev. Garcin de Tassy (Paris: Sindbad, 1982). Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi* (Albany: SUNY Press, 1993), 76–77, 111, 113–124. el-Vezzan'ın kuş hikâyesi bu metinlerin hiçbirinde yoktur, ama aşağıda incelenen devekuşu hakkında bkz. Rumi. *Le Livre des Ruses*, çev. René R. Khawam (Paris: Phébus, 1976), 17, 33. Bu kitabın başlığı *Rakayikü'l-hilal fi Dakayikü'l-hiyal* yani "İncelikli hilelerden dokunmuş hırka"dır. Bibliothèque Nationale de France'taki tek bilinen nüshada içindekiler bölümü tamdır, ama bölümlerin yalnızca yarısı kalmıştır, kuşlara dair olanı, kaybolanlardan biridir.

9 Etnograf Claude Lefébure'ün bugünkü Fas'ta duyduğu masallarda kuş hikâyesinin teması fark edilir: "Au trébuchet de la Description: Léon l'Africain ethnographe des Berbères du Maroc" (*COLL*).

10 'Amr ibn Bahr al-Jahiz, *Kitab al-Hayawan*, ed. 'Abd-al-Salam Muhammad Harun, 7 cilt (Kahire, 1930–1945), 4:321–23. Hasan M. El-Shamy, *Types of the Folktale in the Arab World. A Demographically-Oriented Tale-Type Index* (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 2004) 0207D: Kimlik değiştirerek görevden kaçmak; H0954.1: Devekuşunun yük taşımama bahanesi. El-Cahiz ayrıca Aristoteles'in hem kuş hem dört ayaklı özellikleri taşıyan hayvanı sınıflandırmanın zorluğu üzerine söylediklerine de atıf yapar (*Hayvanların Kısımları üzerine*, 4:14: 697b; al-Jahiz, *Livre des animaux*, çev. ve ed., Mohamed Mestiri ve Soumaya Mestiri [Paris: Fayard, 2003], 217).

11 Schimmel, *Triumphal Sun*, 122–23.

12 René Basset, *Loqman berbère avec quatre glossaires et une étude sur la légende de Loqman* (Paris: Ernest Leroux, 1890), xi–lxix. Lokman Hekim'den Kuran'ın 31. suresinde söz edilir. 1. fabl, "Aslan ile İki Boğa" başarıya ulaşan bir hile; 5. fabl, "Aslan ile Boğa" boşa çıkan hile (*Fables de Lokman*, çev. M. Cherbonneau [Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925], 12–13, 18–20).

13 *The Medici Aesop. Spencer MS 50. From the Spencer Collection of the New York Public Library* (Bernard McTigue'in çevirisiyle tıpkıbasım) (New York: Harry Abrams, 1989), 132. Metni Yunanca olan minyatürlü yazma 1495'te Piero de' Medici'nin kütüphanesindeydi. 1483 baskısından kopya edilmiştir, bu baskıda Ranutio d'Arezzo'nun Latince çevirisi vardır: *Vita Esopi una cum suis Fabulis a Graeco in latinum translata* (Rome, 1483): basılı edisyon Lorenzo de' Medici'ye ithaf edilmiştir (Léopold Hervieux, *Les Fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du Moyen Âge*, 2 cilt [Paris: Firmin Didot, 1884–1899], 269). Ezop'un değişik edisyonlarında iki yarasa masalı vardır: hilesini yutturduğu için kaçabilen yarasa ("Vespertilio et mustela") ve yarasanın kuşlar ve dört ayaklılar arasında saf değiştirdiği için ceza gördüğü diğeri ("De Avibus et quadrupedibus"). Jonathan Burton ikinci versiyonu, Leo Africanus ile bağlantılı olarak " 'A Most Wily Bird' Leo Africanus, *Othello* and the Trafficking in Difference" başlıklı makalesinde tartışır: Ania Loomba ve Martin Orkin, *Post-colonial Shakespeares* içinde (Londra ve New York: Routledge, 1998), 43–63. Avrupa halk hikâyelerindeki hilebaz kuşlar için bkz. Thompson, *Motif-Index*, K233.1; hem suda hem karada yaşayanlar için kurbağa, kaplumbağa ve timsah örneklerini verir, A 2160, A2214.5, B245, B645, G211.6, G303.3.3.7.

14 Wehr, 253; Joseph Schacht, "*Hiyal*" *EI2*, 3:110–13. A.-L. de Prémare, ed., *La tradition orale du Mejdub: Récits et quatrains inédits* (Aix-en-Provence: Édisud, 1986), 138, 174, 255 (Bir 10./16. yüzyıl Faslı halk ermişinin deyimiyle "hile"). Micheline Galley ve Zakia Iraqui Sinaceur, ed., *Dyab, Jha, La'aba: Le triomphe de la ruse. Contes marocains du fonds Colin* (Paris: Les Belles Lettres, 1994), 51–59, 116–81. Enid Welsford, *The Fool. His Social and Literary History* (Londra: Faber and Faber, 1935), 29–33. Nasreddin Hodja, *La sagesse afghane du malicieux Nasroddine*, çev. Dider Leroy (La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 2002), 5–13, 103. Benzer nitelikleri olan, Türkçede ve başka dillerdeki varyantlarıyla Nasreddin Hoca, Djia, Djoha, Cuha vb. bütün İslam dünyasında rastlanan bir figürdür.

15 Arberry, 1:81 (Arapça: *mekr*), 121 (Arapça: *hadaa*); 2:334 (Arapça: *keyd*). Kuran'dan başka örnekler: 7:99, 7:183, 8:30, 13:42, 27:50, 43:79, 68:45. *Livre des ruses*, çev. Khawam, 11–12; Wehr, 266, 995, 1076. [Türkçe çeviriler, TC Başbakanlık Diyanet İşleri sitesindeki Kuran Meali'nden alınmıştır. ç.n.]

16 QAn, Sure "Vacca" 56b, âyet 53 [3:54 için]; Sure "De Mulieribus" 99a, âyet 141 [4:142 için]; Sure "De Divisionibus" 156b, âyet 99 [7:99 için], 164b, âyet 181 [7:183 için]; Sure "De Spoliis" 170a, âyet 29 [8:30 için]; Sure "De Tonitruis" 234a, âyet 42 [13:42 için]; Sure "De Formicis" 370a, âyet 53 [27:50 için]; Sure "De Ornamentis" 478, âyet 78 [43:79 için]; Sure "De Polo" 598a, numarasız âyetler [86:15–16 için].

17 EpiP, 33a, 34b. Bu yazmada, Korintlilere yazılan ikinci mektubun bölümleri ve dizeleri düzgün bir şekilde Korintlilere birinci mektubun arkasına yerleştirilmiştir, ama ikinci mektubun başlığı "Selaniklilere" yanlıştır. Yazmanın bu bölümünü benim için gözden geçiren Dr. Stefania Dodoni'ye minnettarım.

18 Baldassare Castiglione, *The Book of the Courtier*, çev. Charles S. Singleton (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959), 1:18, 2:40; Burke, *Fortunes*, 23: Castiglione 1520'lerin başında Roma'da *Courtier*'yu yeniden yazdı. Niccolò Machiavelli, *The Prince*, çev. Luigi Ricci ve E. R. P. Vincent (New York: Random House, 1940) bölüm 18, 64–65. Machiavelli *Hükümdar*'ı yazmayı 1514'te bitirmişti; El-Vezzan'ın Roma'da olduğu yıllarda, 1523'te VII. Clemens adıyla papa seçilen Kardinal Giulio de' Medici için *Floransa Tarihi*'ni yazıyordu. Frances-

co Guicciardini, *Maxims and Reflections of a Renaissance Statesman*, çev. Mario Domandi (New York: Harper and Row, 1965) no. 103–105, s. 67. Guicciardini X. Leo ve VII. Clemens döneminde papalık yöneticisi ve diplomat olarak rol oynamıştı.

19 *CGA*, 176v–178v. Ram, 193–95; Ép, 218–20. *AM*, 59r–60r. El-Vezzan Tunus'taki ustayı Mercanî'nin oğlu olarak tanımlıyor. Ama Mercanî 14. yüzyılın sonunda yaşadığına göre, Tunuslu usta yorumcunun torunu ya da torununun çocuğu olmalıdır.

20 *CGA*, 178v–179r. Ram, 195; Ép, 219–20. Maliki hukukunda yıldız falının yasaklanması hakkında bkz. al-Qayrawani, *Risâla*, bölüm 44, s. 243: "On ne devra observer les astres que pour en tirer des indications sur la direction de la *qibla* et sur les diverses divisions de la nuit. On devra s'en abstenir dans toute autre intention."

21 Fahd, *Divination arabe*, 243–45. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:238–245, özellikle 242–45; 3:182–214, özellikle 213–14. H. P. J. Renaud, "Divination et histoire nord-africaine au temps d'Ibn Khaldun" *Hespéris*. 30 (1943): 213–21. Zhiri, "Léon l'Africain lecteur d'Ibn Khaldun" *COLL*.

22 *CGA*, 22v. Ram, 43; Ép, 40.

23 *CGA*, 227r–v ("il vulgo de Affrica e di Betteca tengono le sue baptaglie scripte in Hystorie parte in versi e parte in proso al modo de le cose de Orlando infra li latina vulgari"). Ram, 238; Ép, 272.

24 Ibn Khaldun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, çev. Mac Guckin de Slane, ed. Paul Casanova, 4 cilt (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925–1956), 1:65, 2:232, 235; Marrakuşi ve İbn Ebi Zera'nın muharebe hakkında anlattıkları *age*., 2:224 n. 1–2, 223 n. 1–2. Endülüs'ün büyük 17. yüzyıl tarihçisi Mekkari de Las Navas de Tolosa muharebesini (İspanyollar daima böyle derdi) anlatırken Hilal'den söz etmez (*History*, kitap 8, bölüm 30).

25 Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 3:415–420 ve 415, n. 1631; *Berbères*,1:41–44: *Siretü'l-Beni Hilal*'deki bazı hikâyeleri özetler. Micheline Galley, "Introduction" Galley ve Sinaceur, ed., *Dyab*, 35–37. Lucienne Saada, ed., *La Geste Hilalienne: Version de Bou Thadi (Tunisie)* (Paris: Gallimard, 1985); Roselyne Layla Grech, *Indexation de la Geste des Banu Hilal* (Cezayir: Publications Universitaire, 1989).

26 El-Vezzan'ın anlattıklarında küçük bir hafıza ya da bilgi yanılgısı var: aslında daha güneyde olan Las Navas de Tolosa/el-Ukab'ın Katalonya'da olduğunu söyler (*CGA*, 227v; Ram, 238; Ép, 272), ama Hilal figürü hafıza yanılgısı ya da basit bir karıştırma sonucuna benzemez. *CGA*'nın giriş bölümünde el-Vezzan Beni Hilal ve diğer Arap kabilelerinin istilasını şiddetli ve yıkıcı olaylar olarak tasvir eder ki başka metinlerde de böyle bir tasvir görülür (*CGA*, 11r–12v; Ram, 31–33; Ép, 21–23; Ibn Khaldun, *Berbères*, 1:32–45; Abun-Nasr, *Maghrib*, 69–71.). El-Vezzan her biri kendi soyluluğunu yücelten Beni Hilal ve diğer kabilelerin destanlarına atıf yapar, *CGA*, 18v; Ram, 39; Ép, 34.

27 Al-Mas'udi, *Prairies*, 2:345, no. 915; Miquel, *Géographie*, 2:357–58. İbn Haldun Şarlman'dan söz etmez. Peter V. Marinelli, *Ariosto and Boiardo: The Origins of "Orlando Furioso"* (Columbia: University of Missouri Press, 1987), bölüm 3. Ariosto'nun son *canto*'sunda bahsettiği dost ve tanışlardan ikisi eski okul arkadaşı Alberto Pio ile Mantua Piskoposu ve Mantino'nun 1520'lerin başındaki hamisi Ercole Gonzaga vardı (*age*., 100; Kaufmann, "Mantino" 35, 40, 221–23). Weil, *Lévita*, 176–81.

28 *CGA*, 146v. Ram, 168; Ép, 190. Delumeau, *Rome*, 81–82.

29 *CGA*, 147r. Ram, 168–69; Ép, 191. Ramusio Fes hanlarındaki kadınlar hakkında bir cümle ekleyerek el-Vezzan'ın kadın kılığındaki erkekleri Avrupa'daki kadın fahişelere benzetmesini, Fes'teki kadın fahişeler ile Avrupa'dakiler arasındaki karşılaştırmayla değiştirmiş, böylece erkek fuhşuna yapılan atıfı zayıflatmıştı. Cinsellik ve eşcinsellik konusunun daha ayrıntılı bir incelemesi için bkz. aşağıda Bölüm 7.

30 *CGA*, 223v–224v. Ram, 235; Ép, 268. el-Manzarî hakkında, Abun-Nasr, *Maghrib*, 208–209 ve John D. Latham, "The Reconstruction and Expansion of Tetuan: The Period of Andalusian Immigration" *From Spain to Barbary. Studies in the History and Culture of the Muslim West* içinde (Londra: Variorum Reprints, 1986), no. 4.

31 *CGA*, 130r–132r ("li Mori...sonno gente bestiale"), 218r (Asila: "in lanno 882 Dalhegera fu assaltata et occupata da li Portughesi e li sos Habitatori furno tutti menati captivi ad Portogallo"; 882/1477 tarihi yanlıştır, 876/1471 olması gerekir). Ram, 153–54 [*DAR*, 30r–v], 230; Ép, 173–74, 261. Ramusio ve Épaulard da, onun gibi, Portekizlileri kayırmak ve Müslümanların kalleşliğini abartmak amacıyla el-Mamure muharebesini allayıp pullamışlardı. Portekizliler Kuzey Afrika'yı işgal ettiğinde iaşe amiri olan Ahmed Bouşarb da el-Vezzan'ın bu muharebelerdeki "tarafsızlığına" değinir: "une neutralité troublante" (Boucharb, "Conquête ibérique" *COLL*). Robinson, *Islamic Historiography*, 147–48; J.R. Hale, *Machiavelli and Renaissance Italy* (New York: Collier Books, 1960), bölüm 9–10.

32 *CGA*, 164v–165r; Ram, 184-85; Ép, 208–209.

33 Al-Qayrawani, *Risâla*, bölüm 42, 234–35. Miquel, *Géographie*, 4:275. Al-Jahiz, *Le Livre des avares*, çev. Charles Pellat (Paris: Éditions Maisonneuve et Larose, 1997), özellikle 97–113, "Histoire d'al-Harithi."

34 Barbara Ketcham Wheaton, *Savoring the Past: The French Kitchen and Table from 1300 to 1789* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), 54–55; Sergio Bertelli ve Giuliano Crifò, ed., *Rituale, Cerimoniale, Etichetta* (Milano: Bompiani, 1985), bölüm 2–4. Desiderius Erasmus, *On Good Manner for Boys (De civilitate morum puerilium)*, çev. Brian McGregor, *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1985), 25:282–83. Sofrada mide bulandırıcı davranışlar, örneğin peçeteyle uygunsuz silinme, Giovanni Della Casa'nın birçok baskısı yapılan *Galateo* (1558) adlı eserinde ayıplanmıştı: *Galateo of Manners and Behaviours (1576)*, çev. Robert Peterson (Bari: Adriatica Editrice, 1997), 26–29.

35 *CGA*, 99v–101v; Ram, 123–25; Ép, 136–38.

36 *CGA*, 137r–202v (Fes hakkında), alıntılar 13v, 161r, 190r; 405r–419v (Kahire), alıntılar 405r, 407r. Ram, 158–214, alıntılar 162, 181, 204; 402–16, alıntılar 402, 404; Ép, 182–241, alıntılar 184, 205, 230; 503–19, alıntılar 503, 505.

37 Luigi Balsamo, "Alberto Pio e Aldo Manusio: Editoria a Venezia e Carpi Fra '400 e '500' " *Società*, 1:133–66. *Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum*, 2r: Agostino Giustiniani'nin X. Leo'ya ithaf ettiği baskı, Cenova, Ağustos 1516. *Sapientissimi Philosophi Aristotelis Stagiritae. Theologia sive mistica Phylosophia secundum Aegyptios noviter Reperta et in Latinum Castigatissime redacto* (Roma: Jacobus Mazochius, 1519), A2r–B2r: Ravennalı Franciscus Roseus'un X. Leo'ya ithaf ettiği, Ocak 1519. Hamilton, "Eastern Churches" Grafton, ed., *Rome Reborn* içinde, 235–39. Weil, *Lévita*, 95–101; David Amram, *The Makers of Hebrew Books in Italy* (Londra: Holland Press, 1963), 109, 169, 241; Martin, "Giles of Viterbo" 210–211; Kaufmann, "Mantino" 34–39, 221–23.

38 Robinson, *Islamic Historiography*, 172–74. Pedersen, *Arabic Book*, 131–34. Muhsin Mahdi, "From the Manuscript Age to the Age of Printed Books" Atiyeh, ed., *Book* içinde, 1–4; Jacques Berque, "The Koranic Text: From Revelation to Compilation" *age.*, 17–29; Franz Rosenthal, " 'Of Making Many Books There Is No End:' The Classical Muslim View" *age.*, 33–55; Seyyed Hosein Nasr, "Oral Transmission and the Book in Islamic Education: The Spoken and the Written Word" *age.*, 57–70; Geoffrey Roper, "Faris al-Shidyaq and the Transition from Scribal to Print Culture in the Middle East" *age.*, 209. Bloom, *Paper*, 91–122. Annie Vernay–Nouri, "Livres imprimés" Marie–Geneviève Guesdon ve Annie Vernay–Nouri, *L'Art du livre arabe* içinde (Paris: Bibliothèque nationale de France, 2001), 162–75. Abraham Haberman, "The Jewish Art of the Printed Book" Cecil Roth, *Jewish Art*, ed. Cecil Roth içinde (Greenwich, Conn.: New York Graphic Society, 1971), 165, 171 (İstanbul). Karl Schaefer, "Arabic printing before Gutenberg. Block-printed Arabic amulets" Eva Hanebutt–Benz vd,

ed., *Middle Eastern Languages*, 123–28; Hartmut Bobzin, "From Venice to Cairo: On the history of Arabic editions of the Koran (16th-20th century)" *age.*, 152–55. Moshe N. Rosenfeld, "The Development of Hebrew Printing in the Sixteenth and Seventeenth Centuries" Leonard Singer Gold, ed., *A Sign and a Witness: 2000 Years of Hebrew Books and Illuminated Manuscripts* (New York: New York Public Library ve Oxford: Oxford University Press, 1988), 92–94 (Fes, İstanbul, Safed). Amram, *Hebrew Books*, 136–37 (Selanik, İstanbul).

39 Weil, *Lévita*, 230. Levita, *Thisbites*, 67–68. Khatibi ve Sijelmassi, *Splendor*, 6–33. Israel Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, ed. Cecil Roth (Londra: Edward Goldston, 1932), 239–40.

40 *CGA*, 267r; 382r. Ram, 274, 379; Ép, 316, 468–69; Rauch, 280.

5. BÖLÜM AFRİKA TASAVVURU (Sayfa 111-134)

1 *CGA*, 1r. Ram, 19; Ép, 3. Ifricos'tan söz edenler: al-Bakri, *Afrique*, 48–49; Ibn Khaldun, *Berbères*, 1:28, 168.

2 Miquel, *Géographie*, 2:44, n. 5, 131. Ibn Hawqal, *Configuration*, 64–65, 80, 85. Al-Muqaddasi, *Divisions*, 198–200. al-Idrisi, *Première géographie*, 180, 304–305; al-Idrisi, *Maghrib*, 127, 133, 147. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:9 ve n. 19, 130. İbn Abdü'l-Hakem'in (9. yy) Mısır'ın fethi tarihinden alıntı Ibn Khaldun, *Berbères* içinde, 1:306.

3 Ptolemy, *Ptolemy's Geography*, 145, n. 1. Harley ve Woodward, ed., *History*, c. 1: *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, 316. *In hoc opere haec Continentur Geographiae Cl. Ptolemaei*, çev. Jacopo d'Angelo (Roma: Evangelista Tosino, 1508), Liber Quartus: Expositionem totius Aphricae, ardından Afrika'nın farklı bölgelerinin adları; Kitap 8, Aphricae Tabulae. *Claudii Ptholemaei_Alexandrini Liber Geographiae cum Tabulis*, ed. Bernardo Silvano (Venedik: Jacopo Pencio, 1511), +2r, D6r, Kitap 8.

4 *CGA*, 213r, 350r, 439v–440r. Ram, 224, 349, 437; Ép, 254, 419, 551. Harley ve Woodward, ed., *History*, c. 2, kitap 1, 10. Al-Khwarizmi, *Afrika nach der arabischen Bearbeitung der "Geographia" des Claudius Ptolemaeus*, çev. Hans von Mžik (Viyana: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1916). Benzer biçimde, Yemenli coğrafyacı Hemdani (10. yy), Ptolemaios'un yıldızbilim öğretilerini özetlerken İfrikiye'yi Tunus civarını, Lubiye'yi de Habeşistan ve Biladü's-Sudan için, sınırlı anlamda kullanmıştı (Miquel, *Géographie*, 2:34–43).

5 *Age.*, 2:35, 60. Al-Idrisi, *Première géographie*, 372–73.

6 Harley ve Woodward, ed., *History*, c. 1, bölüm 18 ve levha 19–21. Martin W. Lewis ve Kären E. Wigen, *The Myth of Continents. A Critique of Metageography* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1997), 25–26.

7 Harley ve Woodward, ed., *History*, c. 2, kitap 1, 5–7. Ibn Hawqal, *Configuration*, 8–16. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:109–11, kitabın ilk sayfasında.

8 *CGA*, 1v; Ram, 20; Ép, 4.

9 Al-Idrisi, *Première géographie*, 458–64; Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:128–39. Al-Muqaddasi, *Best Divisions*, xxiii, 177–97. Yunan *klimata* kuramı ve Arap coğrafya düşüncesinde *akalim*'in rolü hakkında bkz. Miquel, *Géographie*, 2:56–60; Harley ve Woodward, ed., *History*, c. 2, kitap 1, 94, 102, 146.

10 *CGA*, 26v, 74v. Ram, 48, 100; Ép, 44–45. Yalnızca bir yerde, Tunus civarındaki bölgeyi anlatmak için "Ifrichia" -"Affrica" değil- kelimesini kullanır (12v).

11 *CGA*, 1v–5v. Ram, 20–23; Ép, 4–10.

12 Levtzion ve Hopkins, ed., *Early Arabic Sources*, 366–67.

13 CGA, 1r–v, 3r, 393v, 397v–398r, 433r. Ram, 19, 21, 390, 394, 429; Ép, 3, 6, 489, 494, 537. Miquel, *Géographie*, 135. Ibn Hawqal, *Configuration*, 129–62; Al-Muqaddasi, *Best Divisions*, 177–79; al-Idrisi, *Première géographie*, 114, 117–24; Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:125–26. Zhiri, *L'Afrique*, 14. Harley ve Woodward, ed., *History*, c. 1, 328.

14 CGA, 5v ("Apresso de li cosmographi et Hystoriogrophi Affrica antiguamente gia fu deshabitata except la terra negresca ma la Barbaria et la Numidia e stata molti seculi deshabitata"), 9r, 378r; Ram, 23, 28, 374–75; Ép, 10, 16, 463–64; Rauch, 264.

15 CGA, 5v–8v. Ram, 23–27; Ép, 10–15. Ibn Khaldun, *Berbères*, 1:168–85. Berberilerin kökenine dair efsaneler ile kültürel ve siyasi işlevleri hakkında bkz. Maya Shatzmiller, *The Berbers and the Islamic State* (Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishers, 2000), bölüm 2.

16 CGA, 5v, 8v–9r, 28r–v. Ram, 24, 27-28, 50; Ép, 11, 15–16, 48–48. Ibn Khaldun, *Berbères*, 1:168: "*berbera* kelimesi birbirine karışan anlaşılmaz haykırışlar anlamına gelir." Al-Muqaddasi, *Best Divisions*, 217.

17 CGA, 9v–26v. Ram, 28–48; Ép, 17–44. El-Vezzan belli başlı üç kabile olarak "Chachim" "Hilal" ve "Machil" adlarını verir (13v). Épaulard "Chachim"in kimler olduğunu belirlemenin zor olduğuna işaret eder (26 n. 167), ama belki de Süleym'i kendi yazma biçimidir. İbn Haldun Kuzey Afrika'ya göç eden belli başlı Arap göçebe kabilelerini Benu Hilal, Benu Süleym ve Benu el-Mekil olarak sıralar (*Berbères*, 1:28, 115). İbn Haldun da Kuzey Afrika'ya gelen Arap göçmenleri *arab-ı müsta'cem* olarak sınıflandırmıştı (1:7).

18 CGA, 394r–395v. Ram, 390–92; Ép, 490–91. Al-Muqaddasi, *Best Divisions*, 177, 186.

19 CGA, 26v–27r, 47v–48r, 52v–53r, 57r, 61r, 62v, 78r, 79v–80r, 82v, 90v, 94r, 104r, 110r, 111v, 194v–195r, 254r, 326v ("et lo dicto officio lo usano tenere certi Judei ricchi"), 353r, 357r, 363r–v, 396r, 407r. Ram, 48, 71–72, 78, 82, 104–105, 108, 115, 118, 127, 133–34, 207–208, 262, 325 ([*DAR*, 67v–68r] zengin Yahudi memur konusu atlanmış), 351, 355, 361, 392, 404; Ép, 45, 74–75, 81, 85–86, 112, 114, 117, 126, 131, 142, 147, 149, 234, 303, 387, 423, 428, 436–37, 492, 505. İslam dünyasındaki Karaim Yahudileri hakkında bkz. David Biale, ed., *Cultures of the Jews. A New History* (New York: Schocken Books, 2002), 321–22. Afrika'daki Yahudileri işleyen günümüz araştırmacıları el-Vezzan'ın sözünü ettiği aynı üç süreci kullanırlar: eskiçağda Filistin'den ilk göç, yerli Berberiler ve Siyahilerin Yahudiliği kabul edişi, daha sonraki göçler (Brignon vd, *Histoire*, 52). Zimmiler hakkında bkz. Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994), bölüm 3.

20 CGA, 6v, 18v–19r, 395r, 429v. Ram, 25, 39–40, 391, 425; Ép, 12, 34–35, 491, 532. Ibn Khaldun, *Berbères*, 1: iii–vii, 4, 169–84.

21 Don Cameron Allen, *The Legend of Noah* (Urbana: University of Illinois Press, 1963), 77–78. David Woodward, "Medieval *Mappaemundi*" Harley ve Woodward, ed., *History*, c. 1, bölüm 18. Benjamin Braude, "The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods" *William and Mary Quarterly* 54, no. 1 (Ocak 1997):103–41. Suzanne Conklin Akbari, "From Due East to True North: Orientalism and Orientation" Jeffrey Jerome Cohen, ed., *The Postcolonial Middle Ages* içinde (New York: St. Martin's Press, 2000), 19–34. Miquel, *Géographie*, 2:60, 115, 142. Marcel Cohen, "Ham" *EI2*, 3:104–5. Jonathan Schorsch, *Jews and Blacks in the Early Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) bölüm 1, 6. Levtzion ve Hopkins, ed., *Early Arabic Sources*, 20 (Kenan'ın lanetlenişi, renk ve boyunduruk altında olmaktan söz edilmez), 31, 34 (Ham'ın lanetlenişi, Siyahilik ve boyunduruk altında olma), 50, 94, 172, 212 (Ham'ın siyahlıkla lanetlenişinden söz eder, ama bunun doğru olmadığını belirtir; renk iklim yüzündendir; boyunduruk altında olmaktan söz açmaz), 332–33. Al-Tabari, *The History of al-Tabari*, c. 2, *Prophets and Patriarchs*, çev. William M. Brinner (Albany: State University of New York Press), 11–12, 14, 19, 21; Al-Tabari, *La Chronique*, Bal'ami'nin Farsça muh-

tasarından çeviren Hermann Zotenberg (Arles: Actes Sud, 1984), 1:102, 107–8. Al-Mas'udi, *Prairies*, paragraflar 66–72 (67. paragraf: Ham'ın lanetlenişi, Sam'a lütuf), 793, 806, 844, 910, 1103, 1167–69. Ibn Hawqal, *Configuration*, 150. Al-Idrisi, *Première géographie*, 221. Al-Muqaddasi, *Best Divisions*, 177: "Nuh'un oğlu Ham'ın oğlu Mısır (huzur içinde olsun), [Mısır'a] yerleşti." Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:169–73 (Ham'ın lanetlenişi yüzünden siyah olmanın reddi); *Berbères*, 1:178 (Ham'ın siyahlığı hakkında el-Bekri'den alıntı). John Ralph Willis, "The Ideology of Enslavement in Islam" Willis, ed., *Slaves*, 1:8–9; Akbar Muhammad, "The Image of Africans in Arabic Literature: Some Unpublished Manuscripts" *age.*, 1:56; John Hunwick ve Eve Trout Powell, ed., *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam* (Princeton, N. J.: Markus Wiener Publishers, 2002), xx, 37–40.

22 *Age.*, xviii, 40–42: Suyuti (ö. 911/1505) metninin başlığı *Etiyopyalıların Konumunu Yükseltmek* idi. Hunwick, "Islamic Law" Marmon, ed., *Slavery*, 48–59; Willis, "Ideology" Willis, ed., *Slaves*, 4–5.

23 *CGA*, 9r, 10r, 19r, 432r. Ram, 28–29, 39, 428; Ép, 16,18, 34, 534. Ibn Khaldun, *Berbères*, 1:7. On altıncı yüzyılda "Keldaniler"in değişik anlamları için bkz. Levi Della Vida, *Ricerche*, 132 n. 1.

24 *CEI*, 46–48. Blachère, *Histoire*, 1:70–82. Consuelo López-Morillas, "Language" Menocal vd. ed., *Literature*, 37–40.

25 Al-Muqaddasi, *Best Divisions*, 186. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 3:316–52.

26 *Age.*, 3:414–80. *CGA*, 23v–24r. Ram, 44–45; Ép, 41.

27 Al-Qayrawani, *Risala*, 139–41. Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, *La Risâla, les fondements du droit musulman*, çev. Lakhdar Souami (Paris: Sindbad, 1997), 239–41. Bouhdiba, *Sexualité*, 24–25. Cohen, *Under Crescent*, 133; Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 21–22. David Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* (Princeton, N.J.: Princton University Press, 1996), 136–37.

28 Cohen, *Under Crescent*, 34–35, 109, 129–30. Nirenberg, *Communities*, 139-36. Marmon, "Domestic Slavery" Marmon, ed., *Slavery*, 4.

29 Nirenberg, *Communities*, 132–40, 150, 182–84. Meyerson, *Muslims*, 220-23.

30 Manuela Marín, *Mujeres en al-Ándalus* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000), 143–44, 425. Endülüs fahişeleri konusunda bkz. *age.*, 302, 673–74. Granada'daki özgür ya da köle Hıristiyanlar ile Müslüman hâkimiyetinin son yıllarındaki önemli Yahudi nüfus hakkında bkz. Arié, *Espagne*, 314–38. Karıları Hıristiyan olan Granadalı Müslümanlar hakkında, Gaignard, *Maures*, 121. Fes'te fuhuş konusu, *CGA*, 147r, 188r; Ram, 169; Ép, 191 (*CGA*'dan farklıdır), 228 ve bkz. aşağıda 7. Bölüm.

31 Mary Lindemann, *Medicine and Society in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 55–57. Jon Arrizabalaga, John Henderson ve Roger French, *The Great Pox. The French Disease in Renaissance Europe* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1998), bölüm 7.

32 *CGA*, 39r–v: "alcuni tristi de quilli Mori se mescolorono con le Femine de li ditz. Judei." Ram, 61–62 ([*DAR*, 10v] *CGA*'dan farklı, atlamalar var); Ép, 60–61.

33 Abraham ben Salomon Adrutiel, *Sefer ha-Kabbala*, çev. ve ed. Yolanda Moreno Koch, *Dos Crónicas Hispanohebreas del Siglo XV* içinde (Barselona: Riopiedras Ediciones, 1992), 107–109. Andres Bernaldez, *Memorias del Reinado de los Reyes Catolics*, ed. Manuel Gomez-Moreno ve Juan de M. Carriazo (Madrid, 1962), bölüm 113, özellikle s. 261. Her iki anlatıya göre, sığınmacılar Yahudi mahallesine yerleştikten birkaç ay sonra bir yangın çıkar, ardından açlık ve veba baş gösterir, hem Yahudiler ölür hem de Müslümanlar. Adrutiel, Afrika kıyısındaki Hıristiyan yetkililerin tersine, "Yahudi olmayanlara cömert davranan" Vattasi sultanı Muhammed eş-Şeyh'in Yahudileri iyi karşıladığını vurgular (*Sefer*, 70, 107).

34 Bernard Rosenberger ve Hamid Triki, "Famines et épidémies au Maroc aux XVIe et XVIIe siècles" *Hespéris Tamuda* 14 (1973):115.
35 Anna Foa, "The New and the Old: The Spread of Syphilis" Edward Muir ve Guido Ruggiero, ed. ve Margaret Gallucci, çev., *Sex and Gender in Historical Perspective* (Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press, 1990), 35–37.
36 *CGA* 432r–v. Ram, 428; Ép, 537.
37 Al-Qayrawani, *Risala*, 140–41. R. Brunschvig, "*'Abd*" *EI2*, 1:25–30. Shaun E. Marmon, "Concubinage, Islamic" Joseph Strayer, ed., *Dictionary of the Middle Ages*, 13 cilt içinde (New York: Charles Scribner & Sons, 1982–1989), 3:527–29. Marmon, "Domestic Slavery" Marmon, ed., *Slavery*, 4. Baber Johansen, "The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law" Devin J. Stewart, Baber Johansen ve Amy Singer, *Law and Society in Islam* (Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishers, 1996), 80, 84. Powers, *Law*, 27–28.
38 *CGA*, 354r. Ram, 352 ([*DAR*, 73r] kölelerin evliliği bölümünü atlamıştır, oysa ortaçağ İtalyasında yasalar kölelerin evlenmesine izin veriyordu, Epstein, *Speaking of Slavery*, 64, 97); Ép, 424 (kölelerin evlenmesi atlanmıştır). Başka bir örnek: *CGA*, 63v, güney Fas'taki Sus bölgesinde yer alan, Biladü's-Sudan'la ticaret yapan Tagowost şehri hakkında: "oradaki kadınlar çok güzel, çekicidir ve şehirde beyazlar ile siyahlardan doğan birçok esmer erkek vardır." Ram, 89; Ép, 94.
39 *CGA*, 365r–v. Ram, 362; Ép, 439. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:170–73.
40 Wehr, 294–96, 1062–63.
41 Al-Muqaddasi, *Best Divisions*, 153–54. Ayrıca bkz. El-Fustat'ın (Kahire) "ihtişamı" hakkında yazdıkları: "Müslüman şehirlerinin en önemlisi" der ama "yoz dilleri" dahil kötü niteliklerini de sıralar (183).
42 *CGA*, 324r–v. Ram, 324; Ép, 385. Fes'te eşcinsel ve lezbiyen "aşırılıklar" konusunda bkz. yukarıda 3. bölüm ve özellikle aşağıda 7. bölüm.
43 *CGA*, 416v. Ram, 413 ([*DAR*, 86r] Kahire'de geçen haysiyetsiz konuşmaların çoğu atlanmıştır); Ép, 516 (orijinal metnin çoğu atlanmıştır).
44 Johansen, "Valorization" Stewart vd, *Law*, 79. Bouhdiba, *Sexualité*, 110–11. Roded, ed., *Women*, 161–67 (Gazali'nin "evlilik âdâbı" konusundaki tavsiyelerinden bir bölüm). Yves Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé*, 3 cilt (Paris ve Lahey: Mouton, 1965–73), 2:297–99. Ibn Iyas, *Journal*, 318–24 (zina davası). Al-Hamadhani, *Livre des vagabonds*, séance 26, "La Syrie" 127–29 (metnin birçok Arapça baskısında atlanmıştır [127 n. 1], Prendergast'ın İngilizceye çevirisinde de atlanmıştır). Kadın, avare şairi onunla ilişki kurduğunu itiraf edip nikâh kıymaya zorlamak için yetersiz cinsel performansla suçlar; kadının taktiği bu iddianın kadı karşısında kullanılabildiğini gösterir.
45 *CGA*, 52v–53v, 96r–v. Ram 78–79, 120–21; Ép, 80–81, 133–34.
46 *CGA*, 362r. Ram, 359–60; Ép, 435.
47 *CGA*, 380r–v. Ram, 377; Ép, 466. Sultanlık merkezinin tam yeri bugün kesin olarak bilinmiyor (Dunn, *Ibn Battuta*, 301).
48 *CGA*, 114r–115v ("*non hano ne Judice ne sacerdoti ne Persona che habbia virtu alcuna*"), 390v. Ram, 136–38, 387; Ép, 152–53, 482; Rauch, 316.
49 *CGA*, 312v. Ram, 314; Ép, 372.
50 *CGA*, 19r–22r. Ram, 40–43; Ép, 35–39.
51 *CGA*, 18v, 22v, 23v–24r. Ram, 39, 43–45; Ép, 34, 40–41.
52 Siyahlar ve Siyahların Memleketi (Biladü's-Sudan) hakkındaki İslam düşüncesi için bkz. Bernard Lewis, *Race and Color in Islam* (New York: Harper and Row, 1971); Willis, ed., *Slaves*; Miquel, *Géographie*, 2:140–47; Aziz Al-Azmeh, "Barbarians in Arab Eyes" *Past and Present* 134 (1992):3–18. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:116–21, 167–76.
53 Arberry, 2:107, 232. QAn, Sure "De Roma" 398a, âyet 20; Sure "De Cameris" 524a, âyet 13 (El-Vezzan'ın yaptığı bazı düzeltmelerle).

54 Ibn Ishaq (ö. 150/767), *La Vie du Prophète Muhammad, l'Envoyé d'Allah*, el-Bakka'i versiyonu, hazırlayan İbn Hişam (ö. 218/833), çev. 'Abdurrahman Badawi, 2 cilt (Beyrut: Les Éditions Albouraq, 2001) 1:5. Lewis, *Race*, 6–7, 18–22. Hunwick, "Islamic Law" Marmon, ed., *Slavery*, 51.

55 Al-Mas'udi, *Prairies*, 170, 871–72. paragraflar (Zenc hakkındaki bazı olumsuz yorumlar: kötü koku, büyük cinsel organlar, beyin "eksik düzenlenmiş, dolayısıyla zekâları geri". Buna rağmen, kendi dillerinde belagatle konuştuklarını teslim eder). Charles Pellat, *The Life and Works of Jahiz: Translations of Selected Texts*, çev. Charles Pellat ve D. M. Hawke (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1969), 195–97. Lewis, *Race*, 15–18. Miquel, *Géographie*, 2:143–46. Muhammad, "Image of Africans" Willis, ed., *Slaves* içinde, 1:48–51; Hunwick ve Powell, ed., *African Diaspora*, xix–xx, başka metinlerde zikrediliyor.

56 Örneğin bkz. Levtzion ve Hopkins, ed., *Early Arabic Sources*, no. 22, 62–87 (Bekri), no. 38, 181–94 (İbn Said), no. 46–47, 252–76 (el-'Umari), no. 53, 333–42 (İbn Haldun; editörler yazarın 796/1393–94 tarihli gözden geçirilmiş metninde, s. 317–18'deki Mali'nin sözel kanıtlara dayanılarak genişletilen tasvirine dikkat çeker). Ibn Battuta, *Black Africa*.

57 Rauchenberger siyahlar hakkındaki bütün bölümlerin içeriğini özetler ve yararlı bir giriş sunar (Rauch, 172–234), ayrıca Giovanni Leone'nin siyahlar hakkındaki metnini Ramusio edisyonuyla karşılaştırır (239–327).

58 *CGA*, 43r. Ram, 65–66; Ép, 65.

59 *CGA*, 376v–377r. Ram, 373–74; Ép, 461–62; Rauch, 258–61.

60 Ram, 373–74 [*DAR*, 77v]; Ép, 461–62. *Historiale Description de L'Afrique, tierce partie du monde... Escrite de nôtre temps* [sic] *par Iean Leon, African*, çev. Jean Temporal (Lyon: Jean Temporal, 1556/1557), 321–22. *Ioannis Leonis Africani, De Totius Africae Descriptione Libri IX*, çev. John Florian (Antwerp: Ian de Laet, 1556), 247r–v. Bu bölümün İngilizce çevirisi bazı cümleleri geçmiş zaman kipinde verir ki bağlamında daha anlamlı hale gelir; ancak daha sonra şimdiki zamana döner: *A Geographical Historie of Africa, Written in Arabicke and Italian by Iohn Leo a More, borne in Granada, and brought up in Barbarie*, çev. John Pory (Londra: George Bishop, 1600), 284–85.

61 *CGA*, 388v–389r. Ram, 386; Ép, 480; Rauch, 308–10.

62 *CGA*, 387r–v. Ram, 383–84; Ép,477–78. Ten rengi konusundaki önyargılar için yukarıda 52. dipnotta zikredilen kaynakların yanı sıra bkz. John S. Trimingham, *A History of Islam in West Africa* (Oxford: Oxford University Press, 1959), 31 ve ek 3; E. Levi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, 3 cilt (Paris: Maisonneuve, 1950, yeniden bs. 1967), 3:178. Elena Lourie, "Black Women Warriors in the Muslim Army Besieging Valencia and the Cid's Victory: A Problem of Interpretation" *Traditio* 55 (2000):181–209.

63 Ibn Battuta, *Black Africa*, 59, 68–69. Dunn, *Ibn Battuta*, 304–306. Levtzion ve Hopkins, ed., *Early Arabic Sources*, 47 ("pek güzel köle kızlar"), 153 ("Allah bu köle kızlara övgüye değer fiziki ve ahlaki özellikler bahşetmiş ... bedenleri düzgün, kara derileri ışıl ışıl, gözleri güzel, burunları biçimli, dişleri beyaz").

64 *CGA*, 63r–v, 354r, 381r. Ram, 89, 352, 378; Ép, 94, 424, 467; Rauch, 276. Köle kadınların görünüşü ve esir pazarında olası müşterilerin kadının bedenini inceleyişi için bkz. Brunschvig, "*'Abd*," *EI2*, 1:32 ve Johansen, "Valorization" Stewart, vd, *Law* içinde, 80.

65 *CGA*, 383r ("homo nigrissimo ma valentissimo, savio, e justo.") Ram, 380; Ép, 470; Rauch, 284.

66 *CGA*, 41v. Ram, 64; Ép, 63.

67 *CGA*, 378r–382v. Ram, 375–79; Ép, 464–69; Rauch, 264–82.

68 Brunschvig, "'Abd" *EI2*, 1:26. Marmon, "Slavery, Islamic World" Strayer, *Dictionary* içinde, 11:332. Hunwick, "Islamic Law" Marmon, ed., *Slavery* içinde, 44–45.

69 *CGA*, 197r, 199r, 224r–v, 282r, 326v. Ram, 210–11, 235, 326, 287; Ép, 236, 238, 268, 335, 387.

70 *CGA*, 420r–v. Ram, 416; Ép, 520.

71 *CGA*, 376v–377r, 380r–v ("ingeniosi" burada "igneniosi" diye yazılmıştır). Ram, 373–74, 377; Ép, 462, 466; Rauch, 258–60, 272. Levtzion ve Hopkins, ed., *Early Arabic Sources*, 77–80; al-Bakri, *Afrique*, 324–28.

72 On altıncı yüzyılın ilk on, yirmi yılında Avrupalıların Afrika'ya nasıl baktığı konusunda bkz. Zhiri, *L'Afrique*'in harika 16–25. sayfaları. Strabo, *The Geography*, çev. H. L. Jones, 8 cilt (Londra; William Heinemann ve Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960–1967), Kitap 17 (Mısır, Etiyopya ve Libya'nın bölgeleri hakkında). Pliny the Elder, *L'Histoire naturelle*, Kitap 5, bölüm 1–46 (L'Afrique du Nord), çev. Jehan Desanges (Paris: Société d'Éditions "Les Belles Lettres" 1980). Pliny the Elder, *Histoire naturelle*, çev. É. Littré, 2 cilt (Paris: Firmin Didot, 1865), 1:325, Kitap 8, par. 17: "Aussi y voit-on se produire des formes diverses d'animaux, les femelles s'accouplant de gré ou de force avec des mâles de toute espèce; de là vient cette façon de parler proverbiale en Grèce: L'Afrique produit toujours quelque chose de nouveau." Afrika'nın ne kadar az bilindiğine dair bir örnek, Pierre d'Ailly'nin *Imago Mundi*'sidir, bu metin Kolomb'u çok etkilemişti: *Ymago Mundi*, çev. Edmond Buron, 3 cilt (Paris: Librairie Orientale et Américaine Maisonneuve, 1930), bölüm 21, 32–37. Joannes Boemus, *Gli Costumi, le Leggi et l'usanze di tutte le Genti*, çev. L. Fauno (Venedik: Michele Tramezino, 1543 [Latince 1. basım, Augsburg, 1520]),*viiir, 5r, 17r–v, 21v–22r, 26v. Jean Temporal'in Fransa veliahtı François'ya ithafı, *Historiale Description*, *2r–v: "choses nouvelles et non veuës."

73 *CGA*, 378v (Portekizliler bölgeye "Ghenia" der); Rauch, 266. Ram, 376; Ép, 464. Levitzion ve Hopkins, ed., *Early Arabic Sources*, 366–67. Gregory C. McIntosh, *The Piri Reis Map of 1513* (Athens, Ga. ve Londra: University of Georgia Press, 2000), 25, 50, 52, 174 n. 5. Piri Reis İstanbul'da 931/1525'te tamamladığı Kitab-ı Bahriye'de, Ümit Burnu'nu dolaşan Portekizlilerden uzun uzun söz eder (*Kitab-ı Bahriye*, 39–41). Afrika'nın ucundan dolaşan deniz güzergâhı Martin Behaim'ın 1492 küresinde vardı. Ptolemaios Afrika ile Asya'nın bilinmeyen bir kara köprüsüyle bağlı olduğuna inanıyordu; onun geleneğini izleyen bazı 16. yüzyıl başı haritaları bu köprüyü göstermeyi sürdürdü, ama aynı zamanda Afrika'nın güneyinde keşfedilen açık denizi temsil eden "tabulae novellae" (yeni haritalar) de eklenmişti. Claudius Ptolemy, *Geographicae enarrationis Libri Octo*, ed. Wilibald Pirckheimer, notlar ve düzeltmeler Joannes Regiomontanus (Strasbourg: Johann Grueninger ve Johann Koberger, 1525), Afrika haritası.

74 Konunun daha ayrıntılı tartışıldığı yer: François–Xavier Fauvelle–Aymar ve Bertrand Hirsch, "Le 'pays des Noirs' selon Jean-Léon l'Africain: Géographie mentale et logiques cartographiques", *COLL*.

6. BÖLÜM İSLAMİYET İLE HIRİSTİYANLIK ARASINDA (Sayfa 135-167)

1 *CGA*, 389r ("alcuni de li dicti Montanari non tengono Fedé alcuna né christiana né Judea né Mucamottana"). Ram, 386 ([*DAR*, 80r] "sono huomini che non tengono fede alcuna, nè cristiana nè giudea nè macomettana"); *Historiale Description*, 330 ("ils n'ont aucune cognoissance de quelque Foy que ce soyt tant Chrétienne, Iudaïque que Mahommetane"); *Geographical Historie*, 293 ("they embrace no religion at all, being neither Christians, Mahumetans, nor Iewes, nor of any other profession"). Yalnızca Latince çevirmeni, John Florian, Hıristiyanları diğer ikisiyle yan yana görmeye dayanamamıştı. *De totius Africae descriptione*, 441 ("Nullam omnino neque Mahumeticam neque Iudaicam neque aliam denique fidem

habent"). Arberry, 1:139; QAn, Sure "De Mensa" 116b, âyet 75 [5:59 için]; bu âyeti Joannes Gabriel iyi çevirememiş, el-Vezzan da iyi düzeltememişti. *CEI*, 27.

2 *CGA*, 26v–27v. Ram, 48–49; Ép, 44–47. "Circa 10 anni do poi la morte di Mucametto tutta la Barbaria deventorono Mucamettani" ibaresi *CGA*'da gayet açıktır, ama bu tarih olası değildir, ayrıca el-Vezzan'ın Berberi ayaklanmaları hakkında anlattıklarıyla çelişkilidir. Ramusio'da "doppo la morte di Maumetto cerca dugento anni" yani, "iki yüzyıl" ibaresi yer alır (*DAR*, 7v).

3 *CGA*, 27v. Ram, 49; Ép, 46–47. Ibn Khaldun, *Berbères*, 1:218, 224. Abun-Nasr, *Maghrib*, 26–50.

4 Julien, *Histoire*, 1:185–92.

5 Ram, 49–49. *DAR*, 8r.

6 *Historiale Description*, 29–30. Temporal ayrıca Ramusio'nun 5. Kitap'ın başında Berberi ve Siyahi krallıkların din değiştirmesi konusunu ele alışına İslam karşıtı kelimeler de eklemişti (321): "les peuples de Luntune et Libye par les paroles deceptives et hypocrisie dissimulee d'un predicateur furent tous subvertis et reduits à la pernicieuse et damnable secte de Mahommmet" ("Luntuna ve Libya halkları bir vaizin aldatıcı kelimeleri ve gizli iki yüzlülüğü yüzünden çökerek Mahommet'in tehlikeli ve melun mezhebine girdiler"). Temporal mesleğe Gabiano ailesinin yayınevinde girmişti. Bu aile Lyon'daki en önemli reformcu ailelerden biri olacaktı. 1558'de kendi yayınevini kuran Temporal, Flavius'un *Tarih*'ini yayınlamıştı; metni o sırada Protestan olan François Bourgoing Fransızcaya çevirmişti. 1564 ve 1565'te, Reform kilisesinin başka sadık destekçileriyle birlikte bir Protestan vasiyetnamesi ile bir Protestan evlilik sözleşmesine tanıklık edip imzalamıştı. (Archives départementale du Rhône, 3E6942, 468r–v; 3E5295, 1565).

7 *De Totius Africae Descriptione*, 22v–23r. *Geographical Historie*, 27–28.

8 Juan Andrés, *Opera chiamata Confusione della Setta Machometana, composta in lingua Spagnola, per Giovan Andrea gia Moro e Alfacqui, della citta di Sciativa* [Játiva için sic], *hora per la divina bontà Christiano e Sacerdote, tradotta in Italiana per Dominco de Gaztelu* (Sevilla, 1540), 4r–5r. İlk İspanyolca edisyon 1515'te Valencia'da, ilk İtalyanca edisyon 1537'de Venedik'te yayınlandı. Valencia'da 1515'te yayınlanan *Sumario breve de la practica de la arithmetica*'nın hesap ustası da Juan Andrés olabilir, bu kitabın ikinci edisyonu 1537'de Sevilla'de basılmıştı (Jochen Hoock ve Pierre Jeannin, *Ars Mercatoria. Eine analytische Bibliographie*, c. I:1470–1600 [Paderborn: Schöningh, 1991, A6.1). Hartmut Bobzin, "Juan Andrés und sein Buch *Confusion dela secta mahomatica* (1515)" Martin Forstner, ed., *Festgabe für Hans-Rudolf Singer* içinde (Frankfurt: Peter Lang, 1991), 528–48.

9 *CGA*, 464v, 468v.

10 Guillaume Postel, *De la Republique des Turcs: et... des meurs et loys de tous Muhamedistes, par Guillaume Postel Cosmopolite* (Poitiers: Enguilbert de Marnef [1560], 56–65, 75–106. Fransisken tarikatından André Thevet'nin *Cosmographie de Levant*'ında benzer ifadeler vardır: örneğin, "[Kahire'deki] şeytan yapılarının, yani camilerin sayısı 1002'ye varır, yani şeytan sinagoglarını kat be kat artırmıştır" (*Cosmographie de Levant . . . Revue et augmentee* [Lyon: Jean de Tournes ve Guillaume Gazeau, 1556], 142, tıpkıbasım ve Frank Lestringant'ın mükemmel sunuşu ile notları [Cenevre: Librairie Droz, 1985]). Natüralist Pierre Belon'un Levant hayvanları, bitkileri, madenleri ve halk âdetleri hakkında zengin bilgiler veren anlatısında Kuran'dan söz eden bölüm şöyle açılır: "Toutes les superstitions et foles cerémonies des Turcs proviennent des enseignements de l'Alcoran" (Pierre Belon, *Les observations de plusieurs choses memorables, trouvées en Grece, Asie, Iudée, Arabie et autres pays estranges . . . Reveuz de nouveau et augementez* [Paris: Gilles Corrozet, 1555], 172v). Bu literatür için bkz. Frédéric Tinguely, *L'Écriture du Levant à la Renaissance. Enquête sur les voyageurs français dans l'empire de Soliman le Magnifique* (Cenevre: Librairie Droz, 2000).

11 Hoca Sadeddin Efendi (1533–1599), *Tacü't-Tevarih,* 3 cilt (İstanbul, 1862–1864), 1:419; *Tacü't-Tevarih*, çev. İsmet Parmaksızoğlu, 3 cilt (İstanbul, 1974–1979), 2:273. Çevirisi: Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (Londra: Phoenix, 1994), 30–31.

12 Thomas D. Goodrich, *The Ottoman Turks and the New World: A Study of "Tarih-i Hind-i Garbi" and Sixteenth-Century Ottoman Americana* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990), 151–52.

13 *CGA*, 9v, 48r, 227v, 343r (Kâtip belki de el-Vezzan'ın yazmasına bakarak "Christo" için geleneklere aykırı bir kısaltma –x üstüne o– kullanır). Ram, 28 ([*DAR*, 3r] yanlış olarak "400 de lhegira", doğrusu 24), 72, 238, 340; Ép, 17, 75, 272, 406. El-Vezzan İtalya'dayken Müslümanların kazandığı, Napoli'deyken ona anlatılan bir zaferin tarihini "in lanno 1520 millesimo de christiani" (Hıristiyanların hesabına göre 1520 yılı) diye verir (*CGA*, 231r; Ram, 241; Ép, 275–76). Bir yerde sözlerini bitirirken el-Vezzan şu tarihi verir: "in Roma alli 10 di Marzo 1516" (*CGA*, 464v); Ramusio "L'anno di Cristo" kelimelerini eklemiştir (*DAR*, 95v; Ram, 460). Bkz. Res. 9–10.

14 *CGA*, 27r–v, 417v–418r; Ram, 48–49 ([*DAR*, 7v] birkaç kere "Maumetto", "Maumettani" bir kere "Macomettani"), 414 ([*DAR*, 86r] hem "Macometto" hem de "Mahumetto"). El-Vezzan Fes sultanı Muhammed el-Burtugalî ile Muvahhidlerin halifesi Muhammed en-Nâsır'dan söz ederken "Mucametto" ya da "Mucamed" ("Mucamet" "Muchamed") diyordu (*CGA*, 73v, 91v, 216v, 218r–v, 221r, 319r); peygamber için daima "Mucametto"yu kullanmıştı. Battisti ve Alessio, *Dizionario*, 2301, 2357, 2395. Manlio Cortelazzo, Paolo Zolli, ve Michele Cortelazzo, *Il Nuovo Etomologico: Dizionario Etimologico della Lingua Italiano* (Bologna: Zanichelli, 1999), 931, 950. İki sözlükte de Mucametto'nun karşılığı yoktur.

15 Battisti ve Alessio, *Dizionario*, 4:2538. Cortelazzo vd, *Dizionario*, 1020. İki sözlükte de "Mucamettani"nin karşılığı yoktur.

16 Cornell, *Realm*, xxxviii–xxxix, 199–217.

17 *CGA*, 26v, 27v, 376v, 417v. Ram, 48, 49, 373 ([*DAR*, 77v] "se fece Mahumettano" "si fecero Mahumettani"), 414. Ramusio el-Vezzan'ın imlasını bir kenara atarak "maumettani" ya da "mahumettani"yi, bazen de "macomettani"yi kullanmıştı. Bkz. yukarıda dipnot 14.

18 *CGA*, 173r ("in laude de Dio e de li soio Propheta Mucametto", 180v ("la lege del Propheta"), 181r ("la lege e fede del Propheta"), 206r ("le parole de loro Propheti"). Ram, 191 ([*DAR*, 39r] "in lode di Dio e del propheta Maumetto"); 196 ([*DAR*, 40r–v] "della legge del propheta" bu bölümü Ramusio çok kısaltmıştır); 218 ([*DAR*, 45r] "Propheta" yerine "col testimonio di Mahumetto"); Ép, 216, 221, 246.

19 Al-Mas'udi, *Prairies*, 1:1, 9, 73, 248. Al-Idrisi, *Première géographie*, 57–58, 97, 108, 114, 124, 244, 351, 416, 457. Al-Muqadassi, *Best Divisions*, 1, 31, 41, 63. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:3–5, 14, 85, 245, 310, 351, 380, 414.

20 *CGA*, 44v, 432v, 455r ("regratiando Dio"), 468v. Ram, 68 ([*DAR*, 12r] metni epeyce değiştirip Allah'a hamd kısmını atlıyor), 429, 450 ([*DAR*, 93r] timsah hikâyesini biraz değiştiriyor; "regratiando Dio" ibaresini atlıyor); içerik tablosunu ve son künye sayfasını atlıyor; Ép, 69, 538, 567, künyeyi atlıyor. *CGA*'daki künye şöyle: "*Explicit tabula huius operis prefati Joannis Leonnis feliciter semper Deo optimo laus, Gloria, Decus, et honor, seculorum secula Amen.*" Müslümanların dualarındaki "Amin" konusunda bkz. *CEI*, 40–41.

21 *CGA*, 92v–93r. Ram, 117; Ép, 129. İslami ölçütlere göre, Sultan Muhammed el-Burtugalî'nin duası Allah'ın yüceliğini ifade eden başka ibarelere de yer vermeliydi; ne var ki el-Vezzan bunları yazmamıştır.

22 *CGA*, 395v–396v: "e do poi la Nativita di christo li egiptiani pure deventorono christiani . . . e do poi la venuta de la Pestilentia di Mucamette el dicto Re fu preso di Mucamettani da un capitano chiamata Hamr" Ram, 392–93; Ép, 491–93. *Historiale Description*, 336.

23 *CGA*, 401r ("Propheta et Re secondo la pazia di Mucametto nel corano"). Ram, 398; Ép 498. Ramusio küçük düşürücü "budala" lafını atlar: *DAR*, 82v: "gran propheta et Re, si

come essi leggono nell'Alcorano." İbare muhtemelen ikinci bir yazmada yoktu. Bu konunun ayrıntılı incelemesi için bkz. 8. Bölüm.

24 *CGA*, 81r–v, 179v–181r, 185r ("uno setto per lo universo mundo"), 417v–418v. Ram, 107, 196–97, 200, 414–15; Ép, 116, 220–21, 225, 517–18.

25 *CGA*, 417v–418v. Ram, 414–15; Ép, 517–18. El-Vezzan Memluk döneminde Şafiilerin başkadısının içlerinden en önemlisi olduğunu anlatır (418r), ayrıca Şafiilere diğer mezheplere göre daha fazla sayıda kadı atanıyordu. Ama dört kadı da ayda bir kere sultanın huzuruna çıkıp saygılarını sunarlardı (İbn İyas, *Journal*, 1:307, 329).

26 İbn İyas, *Journal*, 1:318–29, 2:176; Johansen, "Valorization" Stewart vd, *Law* içinde, 71.

27 Powers, *Law*, 11–12, 173.

28 *Age.*, 16–17. Cornell, *Realm*, 67, 106–107, 197, 230.

29 *CGA*, 179r. Ram, 195; Ép, 220.

30 *CGA*, 181r–v. Ram, 197 ([*DAR*, 40v] birkaç değişiklik ve atlama); Ép, 222. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 2:295.

31 *CGA*, 179r–180r. Ram, 195–96; Ép, 220–21. Bazı bakımlardan adı bilinmeyen mutasavvıfın hikâyesi Şazilî'nin (ö. 656/1258) yaşamındaki bir olayı hatırlatıyor; peygamberin soyundan gelen Şazilî Rif dağlarında doğmuştu, önemli bir tarikatın kurucusuydu. Tunus kadısı tarafından suçlanıp Mısır'ın Eyyubi sultanına karşı siyasi tehlike oluşturduğu için tutuklanması emredilen Şazilî sultana beddua eder, sultanın dili tutulur, şeyhten af diler, müridi olur (Cornell, *Realm*, 149). El-Vezzan'ın hikâyesi daha erken bir tarihte ve Bağdat'ta geçer. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 3:76–103.

32 *VIA*, 41v–43r; *VIAHott*, 262–265. *CGA* 180r–181r. Ram, 196 ([*DAR*, 40r–v] kitapların herkesin önünde okunması ve ziyafet yoktur); Ép, 221. Nizamülmülk 485/1092'de Haşhaşiler tarafından öldürülmüştü; Gazali o sırada Bağdat Nizamiyye'sinde hâlâ fıkıh öğretiyordu, dolayısıyla Nizamülmülk Gazalî'nin çok daha sonra yazdığı kitapları okutturmuş ve ziyafet vermiş olamaz. O nefis özyaşamöyküsünde Gazali *İhya-i Ulumü'd-Din* adlı kitabının halk önünde okunduğundan ya da tarikat ehli ile fakihler arasındaki uzlaşma şöleninden söz etmez, oysa el-Vezzan'ın aklındaki kitabın bu olduğu açıktır; Gazali yalnızca *İhya*'nın Bağdat gibi merkezlerde eleştirildiğini ve başka kitaplarda bu eleştirilere cevap verdiğini söyler (Al-Ghazali, *Deliverance from Error in The Faith and Practice of al-Ghazali*, çev. W. Montgomery Watt [Londra: George Allen and Unwin, 1970], 52; *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty*, çev. Muhammad Abulaylah, ed. George F. McLean [Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2001], 88).

33 *VIA*, 33r–v; *VIAHott*, 249–251. Corbin, *Philosophie islamique*, 165–72. *CEI*, 51–52. Abu'l-Hasan 'Ali ibn Isma'il al-Ash'ari, *Highlights of the Polemic against Deviators and Innovators in The Theology of al-Ash'ari*, çev. Richard J. McCarthy (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1953), bölüm 2, 27–48. paragraflar.

34 *CGA*, 184v. Ram, 199; Ép, 225. Qur'an, 6:145; Al-Qayrawani, *Risala*, bölüm 23; *CEI*, 133; Cornell, *Realm*, 82, 137.

35 *CGA*, 182r–v. Ram, 197–98; Ép, 222-23. Şehabeddin Yahya es-Sühreverdî hakkında bkz. Corbin, *Philosophie islamique*, 285–305 ve Salvador Gómez Nogales, "Suhrawardi et sa significaton dans le domaine de la philosophie" ed. Pierre Salmon, *Mélanges d'Islamologie: Volume dédié à la mémoire de Armand Abel* içinde (Leiden: E. J. Brill, 1974), 150–71.

36 *CGA*, 21r–22r, 100v, 151r, 168r–v, 173r–v, 322r, 406r. Ram, 42–43, 124, 172, 186–87, 191, 322, 403; Ép, 38–39, 137, 195, 211–12, 215–16, 383, 504.

37 *CGA*, 213v, 225r, 240v–241r. Ram, 225, 235, 251; Ép, 255, 269, 288. Al-Quayrawani, *Risala*, bölüm 44, p. 242. *CEI*, 418. Lagardère, *Histoire*, 51 no. 184, 52 no. 188, 113 no. 4m–n, 125 no. 54, 138 no. 110, 308 no. 68h, 379 no. 10, 395 no. 84, 436 no. 54, 444 no. 91, 471 no. 36. Hajji, *Activité*, 259.

38 *CGA*, 35r, 39r, 160r, 188v–189r, 213v (Rif yamaçlarındaki varsıl Azaccen kasabasında, Fes sultanından yüzlerce yıl önce izin alan halk hep birlikte şarap yapmaktadır), 225r, 230r, 234r, 236r–241r, 254r. Ram, 57, 61, 180, 203, 225, 235, 240–41, 245, 247–51, 262; Ép, 55, 60, 203, 228–29, 255, 269, 275, 280, 283–288, 303.

39 Arberry, 2:221. QAn, Sure "Vacca" 34b–35a, 214. âyet [2:219 yerine]; Sure "De Mensa" 120a, 96–97. âyetler [5:90–91 yerine]; Sure "De Bello" [el-Vezzan başlığına "Muhammed de denen" kelimelerini ekler"], 512b–514a, 16. âyet [47:15 yerine]; Sure "Cadentis" 542b, âyetler numaralandırılmamış [56:18–19 yerine], el-Vezzan cennet içeceğin tasvirine "saf" kelimesini ekler; Sure "De Deceptoribus" 594b–596a, âyetler numaralandırılmamış [83:22–25 yerine]. Suzanne Pinckney Stetkevych, "Intoxication and Immortality: Wine and Associated Imagery in al-Ma'arri's Garden" J. W. Wright, Jr. ve Everett K. Rowson, ed., *Homoeroticism in Classical Arabic Literature* (N.Y.: Columbia University Press, 1997), 210–32.

40 *CGA*, 182v. Ram, 199; Ép, 223. 'Umar Ibn al-Farid, "Wine Ode (al-Khamriyah)" *Sufi Verse, Saintly Live*, çev. ve ed. Th. Emil Homerin (New York ve Mahwah, N. J.: Paulist Press, 2001), 45–72; "L'Éloge du vin" *Poèmes mystiques*, çev. ve ed. Jean-Yves L'Hôpital (Şam: Insitut français d'études arabes de Damas, 2001), 217–43. Cohen ve Cohen, *Daily Life in Renaissance Italy* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 2001), 228.

41 Fahd, *Divination*, bölüm 2. Al-Mas'udi, *Prairies*, 1:459–68, 1217–1242. paragraflar. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:202–245, 2:200–202.

42 *CGA*, 174r–176r. Ram, 192–93 ([*DAR*, 39v] kadın falcılar bölümü kısaltılmış); Ép, 216–17. el-Vezzan çok yaygın olan remil atma konusunda da birkaç cümle yazmıştır. Fahd, *Divination arabe*, 98–104 (kadın falcılar), 171–73 (vantriloklar), 196–294 (remil).

43 *CGA*, 184r–v. Ram, 199; Ép, 224–25. Fahd, *Divination arabe*, 219, 228–41. Esmaü'l-Hüsna hakkındaki literatür kısmen Allah'ın isim ve sıfatlarını Allah'a insan biçimi yakıştırdığı için reddeden Mutezililere tepki olarak doğmuştu. (234–35). El-Vezzan nasıl Eş'ari'yi desteklediyse, burada da bu son derece akılcı mezhep hakkındaki çekincelerini belirtiyor.

44 *CGA*, 176v–179r. Ram, 193–95; Ép, 218–20.

45 Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:188–92. *CGA*, 323r. Ram, 323; Ép, 384. Meczuplara bir örnek daha: El-Vezzan'ın da Kahire'de gördüğü gibi, erkeklerin çıplak dolaşıp herkesin gözü önünde kadınlarla çiftleştikleri bir mezhep vardı. Halk kadının ardından koşup kutsal bir şeymiş gibi dokunuyordu ona. (*CGA*, 183r–v; Ram, 198; Ép, 223–24.)

46 *CGA*, 411r–411v. Ram, 408–9 [*DAR*, 84v–85r]; Ép, 510. El-Vezzan türbede "li miracoli" olduğunu söylemişti yalnızca, oysa Ramusio "mentiti miracoli" diye değiştirmişti; ancak el-Vezzan türbeye "lanetli", "maladicto" demekten de geri kalmamıştı, İbn İyas, *Journal*, 2:148, 223. Nefise yalnızca "faziletli ve iffetli" değildi, aynı zamanda bilgisiyle ünlüydü, büyük eş-Şafi ona danışırdı. Birkaç kez hacca gitmiş, hayırseverliğiyle tanınmıştı (Walther, *Women*, 109–110).

47 *CGA*, 125v–126r, 449v–450r. 920/1514'te sultan kuzeniyle Ebu Yaza'nın türbesi üzerinde barış imzalarken El-Vezzan da hazır bulundu. Ram, 148–49 ([*DAR*, 29v] adak konusunu ekler), 446; Ép, 168, 562. Ebu Yaza hakkında bkz. Ferhat ve Triki, "Hagiographie" 29–30; Halima Ferhat, *Le Soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et partimoine sacré* (Casablanca: Éditions Toubkal, 2003), 102–10 ve Émile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin* (Paris: Gallimard, 1954), 59–70; Tadili'nin *Kitabü't-tasavvuf* adlı eserinde (617/1220) Ebu Yaza'nın adı geçer, Azafi de kısa bir süre sonra bütün bir yazmayı ona ayırmıştır ve bu yazma birkaç yüzyıl boyunca Mağrip'te çok okunmuştur. Fas ermişlerinin, özellikle Berberi ermişlerinin kutsallık kanıtı olarak vahşi hayvanları ehlileştirmesi konusunda bkz. Cornell, *Realm*, 115, 120.

48 *CGA*, 185r, 418v. Ram, 200, 415; Ép, 225, 518.

49 *CGA*, 185r. Ram, 199–200; Ép, 225. Hadis Zerdüştilere 70, Yahudilere 71, Hıristiyanlara 72, Müslümanlara 73 cemaat atfeder. El-Vezzan ya yanlış hatırlamıştır ya da bu bir kâtip ha-

tasıdır. Muhammad ibn 'Abd al-Karim al-Shahrastani, *Muslim Sects and Divisions*, çev. A. K. Kazi ve J. G. Flynn (Londra, Boston, Melbourne ve Henley: Kegan Paul International, 1984), 9–10, 12. "İslamiyetteki yetmiş üç cemaat" ve Şehristanî'nin görece hoşgörüsü konusunda bkz. Sunuş bölümleri, al-Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, çev. Daniel Gimaret ve Guy Monnot (Louvain: Peeters/UNESCO, 1986): "Shahrastani, la tolérance et l'altérité" ve "L'Islam au 'soixante-treize sectes.'"

50 *CGA*, 184v–185r: "la opera de uno chiamato elacfani el quale narra tutte le diverse sette le quali procedono de la Fede de Mucametto." Ram, 199–200; Ép, 225. Es-Sahavî'nin (ö. 902/1497) mezhep tarihçileri ve yenilik getirenler üzerine yazdığı bölümde Muhammed bin İbrahim ibnü'l-Akfanî ve bilimlerin bölümleri hakkındaki kitabı *İrşadü'l-kasîd li-esnâi'l-makasîd*'in yanı sıra Şehristanî ve başkalarından da söz edilir (*Open Denunciation of the adverse critics of the Historians*, çev. Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* içinde [Leiden: E. J. Brill, 1952], 356). İbnü'l-Akfanî 13. yüzyıl sonunda Irak'ta doğmuş, 749/1348'de Kahire'de vebadan ölmüştü. Eserleri ve Şehristanî'yle bağlantısı konusunda bkz. J. J. Witkam, *De Egyptische Arts Ibn al-Akfani en zijn Indeling van de Wetenschappen* (Leiden: Ter Lugt Pers, 1989).

51 Al-Qayrawani, *Risala*, bölüm 30, s. 129. Muhammad ibn Yaggabsh al-Tazi, *Kitab al-jihad*, alıntılayan Cornell, *Realm*, 237–40; ayrıca Hajji, *Activité*, 235–38. Daha eski Fas cihad metinleri için bkz. Benchekroun, *Vie intellectuelle*, 90, 222–24.

52 *CGA*'da Marakeş hakkındaki bölümde, el-Vezzan kasabanın, Sadi şerifi el-Arac tarafından ele geçirilişinden söz etmez, oysa 1526 Martında yazmasına son noktayı koyduktan birkaç ay önce olmuştu bu. El-Vezzan'ın Marakeş tarihi 921/1515'te Marakeş'in Hintata reisi en-Nâsır'a elçi gidişinden öteye geçmez. Ancak *Müslüman Vakayinamelerinden Örnekler* adlı eserinde kasabanın tarihi hakkında daha fazla bilgi vermeye söz verir. *CGA*, 67r–74v, 89v–90r, 93r. Ram, 93–100, 114, 117; Ép, 99–108, 125, 130. Venedikli Sanuto'nun derlediği mektuplarda Marakeş'in düşüşünden söz edilmez, ama Venedik'te bir Osmanlı elçisi, İstanbul'da da bir Venedik elçisi bulunduğuna göre, olay İtalya'da da duyulmuş olmalıdır (Sanuto, *Diarii*, 39–40).

53 Megili'nin Tuvat Yahudilerine saldırısı ve bu konudaki fetvalar hakkında bkz. John O. Hunwick'in çalışmaları, *Shar'ia*, 37–39; "Al-Maghili and the Jews of Tuwat: The Demise of a Community" *Studi Islamica* 61 (1965):157–83; "The Rights of *Dhimmis* to Maintain a Place of Worship: A 15th Century *Fatwa* from Tlemcen" *Al-Qantara* 12 (1991):133–55. Kaynaklar ve daha ayrıntılı tartışma için bkz. Lagardère, *Histoire*, 44 no. 162; Amar, çev., *Consultations juridiques*, 244–65; Georges Vajda, "Un traité magrhébin *Adversus Judaeos*: 'Ahkam ahl ammdimma' du Sayh Muhammad b. 'Abd al-Karim-al-Maghili" *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provencal*, 2 cilt (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962), 2:805–12; Jacob Oliel, *Les Juifs au Sahara: Le Touat au Moyen Âge* (Paris: CNRS Éditions, 1994), 106–111. Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader* (Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishers, 1996), 2–7, 37–41 (İbn-i Rüşd'ün *Bidayetü'l-Müctahid*'inden çeviri). Al-Qayrawani, *Risala*, bölüm 30, s. 129.

54 Peters, *Jihad*, 7, 30 (İbn-i Rüşd, *Bidaye*'den çeviri). Hamani, *Au Carrefour*, 192. Al-Qayrawani, *Risala*, bölüm 44, s. 242.

55 *CGA*, 56v, 115r. Ram, 82, 137; Ép, 85, 153.

56 *CGA*, 32r–v, 57r ("sonno nel dicto monte grande quantita de Judei che cavaleano e portano Arme e combatrano in favore de loro Patroni cio e el Populo del dicto Monte"), 59r–v, 79v–80r ("sonno molti judei nel dicto Monte per Artesani quali pagano tributo al dicto signore, tutti tengono la opinione de le Carraimi e sonno valenti con le Arme in mano"), 84v–85v, 89v–90v, 194v–195r, 359v. Ram, 54, 82, 84, 105–106, 109–110, 114–115, 208, 357; Ép, 52, 85–86, 88, 114, 119–20, 125–26, 234, 431. Cohen, *Under Crescent*, 61–64;

Israel Goldman, *The Life and Times of Rabbi David Ibn Abi Zimra* (New York: Jewish Theological Seminary, 1970, 52–56 (16. yüzyıl başında Kahire hahambaşısının Karayimlere verip veriştirmesi). Nicole Serfaty, *Les Courtisans juifs des sultans marocains: Hommes politiques et hauts dignitaires, XIIIe-XVIIIe siècles* (Saint-Denis: Éditions Bouchène, 1999), 97, 97 n. 2, 105, 105 n. 3 (Portekiz'e giden Yahudi elçi), 106. *SIHMP*, 1:16, 18 (Fes sultanının Yahudi tercümanı). El-Vezzan Badis'te Yahudilerin Müslümanlara şarap sattığından da söz eder, ama zimmi yasalarına aykırı olduğu halde, yargılamadan (*CGA*, 230v; Ram, 240–41; Ép, 275). Lagardère, *Histoire*, 44–45, no. 162.

57 *VIH*, 65v–68v; *VIHHott*, 286–91.

58 *VIH*, 68r–v; *VIHHott*, 290–91. Harun ben Şem Tov, aynı zamanda Harun ibn Bataş diye de bilinir. Müslüman hükümdarlar için müneccimlerin önemi hakkında ayrıca bkz. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 2:201–202; Fawd, *Divination*, 119–20.

59 *Coğrafya*'da, el-Vezzan Sultan Abdülhak'ın öldürülmesinden kısaca söz eder, Yahudi vezirine hiç değinmez: Sultan "halkı ve Fes'i kuranların [İdrisîler] soyundan gelen ve Fes'te çok önemli biri olan şerif tarafından öldürüldü, halk hükümdarlığa şerifi getirdi" (*CGA*, 218r, 223r–v; Ram, 230, 234; Ép, 261, 267). Ayaklanma hakkında bkz. Mercedes Garcia-Arenal, "The Revolution of Fas in 869/1465 and the Death of Sultan 'Abd al-Haqq al-Marini" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41(1978):43–66; Kably, *Société*, 330–34; Nasr, *History*, 115.

60 'Abdü'l-Basit ibn Halil'in (844/1440–892/1514) *Raud*'undan bir parça (Robert Brunschvig, çev. ve ed., *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XVe siècle*, Paris: Maisonneuve ve Larose, 2001, s. 63–65).

61 *CGA*, 279v (Tlemsen'de Yahudi evlerinin yağmalanması, 923/1517), 363r–v (Tuvat ve Gurara yağma ve katliamı, 897–898/1492). Gurara katliamı ya Tuvat'tan bir yıl sonraydı ya da el-Vezzan bu olayları Yahudilerin İspanya'dan kovulmasıyla aynı anda olmuş göstermek için tarihi ileri almıştır. Ram, 285, 361; Ép, 333, 436–37.

62 Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 2:156–200. İslam ve Osmanlı düşüncesinde Son Çağ, Mehdi ve Cihan Fatihi konusunda, bkz. Cornell H. Fleischer'ın önemli makaleleri: "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman" Gilles Veinstein, ed., *Soliman le Magnifique et son temps. Actes du Colloque de Paris, Galéries nationales du Grand Palais 7–10 mars 1990* içinde (Paris: École de Louvre ve EHESS, 1992), 159–77 ve "Seer to the Sultan: Haydar-i-Remmal and Sultan Süleyman" Jayne L. Warner, ed., *Cultural Horizons. A Festchrift in Honor of Talat S. Halman* içinde (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), 290–99.

63 *Age.*, 291–94; Fleischer, "Lawgiver" 162 ve 175 n. 15. Sartain, *Al-Suyuti*, 1:69–72.

64 Fleischer, "Lawgiver" 162–64; Fleischer, "Seer" 294–95. *CGA*, 402r–v. Ram, 399; Ép, 499.

65 Sanuto, *Diarii*, 26:195.

66 Ottavia Niccoli, *Prophecy and People in Renaissance Italy*, çev. Lydia G. Cochrane (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991), bölüm 2, 7. Minnich, "Role of Prophecy" Reeves, ed., *Prophetic Rome*, 111–20; Reeves, "Cardinal Egidio of Viterbo" *age.*, 95–109. O'Malley, *Giles of Viterbo*, 115–116, 127–131. Kaufmann, "Mantino" 57.

67 *CGA*, 59r (el-Vezzan burada "le scripture" diyor, çünkü Mehdi kehanetleri Kuran'da değil, özellikle hadislerdedir, *CEI*, 246-47). Ram, 84; Ép, 88.

68 Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:326–37, 2:196–97. Al-Bakri, *Afrique*, 306 ("Masset [sic] . . . est un *ribat* très fréquenté, où se tient une foire qui réunit beaucoup de monde. Cet établissementsert de retraite aux hommes qui veulent s'adonner à la dévotion"). Bu Fas ribatı ve din adamı konusunda bkz. Cornell, *Realm*, 39–54. Massa'nın din ve eskatologya açısından öneminin devamı hakkında bkz. Hajji, *Activité*, 272–73, 626–28.

69 *CGA*, 59r–v. Ram, 84; Ép, 88.

70 Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:53–55, 273, 471–72; 12:57; *Berbères*, 1:252–64, 2:84, 161–73, 573–75. Nasr, *History*, 87–91. Powers, *Law*, 12; Mansour Hasan Mansour, *The Maliki School of Law: Spread and Domination in North and West Africa* (Lanham, Md.: Austin and Winfield, 1994), 91–96. Kably, *Société*, 20–21, 31. Cornell, *Realm*, 137.

71 *CGA*, 7v, 69v–70r, 79r. Ram, 26 ([*DAR*, 2v] İbn Tûmart hakkında olumlu sözler ekler: "che un grande huomo nelle cose della lor fede et predicatore appresso loro molto estimato"), 95–96, 105; Ép, 14 (olumlu kelimeler ekler), 102–103, 113. Ibn Khaldun, *Berbères*, 162. Nasr, *Maghrib*, 89. Kably, *Société*, 20. Cornell, *Realm*, 194.

72 Nasr, *Maghrib*, 59–66. Al-Shahrastani, *Muslim Sects*, 309–314. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:412–13. *CEI*, 194–96.

73 İbn Hallikan ve Suyuti gibi birçok kişi Ubeydullah'ın düzmece olduğunu düşünüyordu. İbn Haldun soy iddialarını meşru, görüşlerini sapkın bulmuştu (Hitti, *History*, 617–18; Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:41–46).

74 *CGA*, 316v ("el Mahdi heretico Pontefece"), 331r–332r. Yuhanna el-Esad anlatısında bazı yanlışlar yapar, asi Berberi Ebu Yezid'i Mehdi'nin yendiğini söyler, oysa aslında önemli Mehdiye muharebesi 336/947'de, Ubeydullah'ın ölümünden 13 yıl sonra yapılmıştır, zaferi kazanan da torunudur (Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 2:210–11; Abun-Nasr, *Maghrib*, 65). Ram, 318, 330–31 ([*DAR*, 69r] el-Vezzan'ın Mehdi'nin Sicilmase'den kurtarılışıyla ilgili yazdığı bazı ayrıntıları atlar); Ép, 377, 392–93. El-Vezzan'ın Son Çağ önderleri hakkındaki çekinceleri 841/1438'de Fes'te keyfedilen ve Fes şehrinin kurucusu, Hz. Muhammed soyundan gelen II. İdris'in gömülü olduğu rivayet edilen türbeye hiç değinmemesinin de nedeni olabilir. İdris'in babası Şii imamlığının farklı bir yorumunu Mağrip'e getirmişti; el-Vezzan onun "ayrılıkçı" olduğunu söylüyordu. İdrisilerin "bereket"in tevarüs edildiğine dair inançları Fas'ta siyasi şerifler yönetiminin gelişimini beslemişti. Fes'te aniden bulunuveren türbede II. İdris'in kemiklerinin yattığı iddiası 15. yüzyıl ortasında Fes'teki şerifler hareketinin iktidar mücadelesinin bir parçasıydı. El-Vezzan yalnızca I. İdris'in türbesinden söz eder; Velile adlı bir dağ kasabasındaki bu türbeyi Faslılar ziyaret ederdi. *CGA*, 135v, 205v ("el Patre suo fu sepulto in la dicta cipta di Gualili"). Ram, 158, 217; Ép, 245. Abun-Nasr, *Maghrib*, 50–51; Kably, *Société*, 327–30; Cornell, *Realm*, 300–301; Jacques Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés au Maghreb au XVIIe siècle* (Paris: Sindbad, 1982), 28–32.

75 *CGA*, 401r. Ram, 395 ([*DAR*, 82v] "la pazia di Mucametto" ibaresi yoktur); Ép, 498.

76 Arberry, 327–28. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:162–63, 3:473. Al-Mas'udi, *Prairies*, 2:274, par. 730. Miquel, *Géographie*, 2:497–511.

77 Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:162–63, 3: 473. Al-Mas'udi, *Prairies*, 2: 274, par. 730. Miquel, *Géographie*, 2: 497–511. "Al-Iskandar" *EI1*, 2:533–34; W. Montgomery Watt, "Al-Iskandar" *EI2*, 4: 127; *CEI*, 32, 107–108. Armand Abel, "Du'l Qarnayn, prophète de l'universalité" *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves* 11 (1951):5–18.

78 Niccoli, *Prophecy*, 172–175; Sylvie Deswarte-Rosa, "L'Expédition de Tunis (1535): Images, interprétations, répercussions culturelles" Bartolomé Bennassar ve Robert Sauzet, ed., *Chrétiens et Musulmans à la Renaissance* (Paris: Honoré Champion, 1998), 99–102. Fleischer, "Lawgiver" 164; Sanuto, *Diarii*, 25:439.

79 *CGA*, 73v, 222v–224r. Ram, 99–100, 234–35; Ép, 107, 267–68. Abun-Nasr, *Maghrib*, 114; Kably, *Société*, 325 (bir Portekiz kroniğine göre, Sultan Ebu Said'in Ceuta'yı savunamamasının sebebi kardeşleriyle kavga etmesiydi). Al-Qayrawani, *Risâla*, bölüm 30, s. 129; Peters, *Jihad*, 1.

80 *CGA*, 48r, 51v, 73r–74r, 114r, 117r–124r (119v: "la dicta terra [Anfa] fu bene destrutta; el capitano alhora con la sua armata ritorno a Portogallo e lasso la dicta terra per li lupi e civette. Dice il compositore essere stato in la dicta terra molte volte la quale fa piangere"), 126r–v,

130r–v, 209v–210r, 216v–218r, 232r–233r, 243r–244r. Ram, 72, 76, 98–99, 137, 140–44, 146, 149, 152–54, 221, 228–30, 243, 253–5; Ép, 75, 79, 106–7, 152, 158–63, 165–66, 169, 173–4, 251, 259–61, 277–78, 291.

81 *CGA*, 28v–29r. Ram, 51 (Türklerin Hıristiyanlara karşı zalimliği konusunda bazı sözler ekler); Ép, 48. *CGA*, 29r: "li Turchi in le cose memorabili de li christiani guastano fine le figure depincte in li templi"; *DAR*, 8r: "i Turchi nè luoghi che prendono di Christiani, guastando non solamente le belle memorie et gli honorati titoli, ma nelle chiese le imagini de santi et sante che vi trovano." Son papalar hakkındaki yorumlarında el-Vezzan olasılıkla X. Leo'nun yaptırdığı anıtların II. Iulius'un yaptırdıklarıyla ilişkisinden söz etmektedir (krş. Giovio, *Leon Decimo*, 94r).

82 *VIA*, 31r–33r; *VIAHott*, 246–49. Yuhanna bin Mesavey ve Nasturiler hakkında bkz. Hitti, *History*, 311–12, 363–64; *CEI*, 299–300. *CGA*, 27r, 401r, 429r, 430r–431r; Ram 49, 397–98, 425–27; Ép, 46, 497–98, 532, 534.

83 *CGA*, 146r–v, 170r, 334r–v, 392r. Ram, 168, 188, 332, 388; Ép, 190, 212–13, 395–96, 484. Müslüman ve Hıristiyan literatürüne göre Toledo katedralindeki mücevherli masa Kral Süleyman'ındı (Hitti, *History*, 497). Noel/yeni yıl şenlikleri ve ayıplanması konusunda bkz. H.R. Idris, "Les tributaires en occident musulman médiéval" Salmon, ed., *Mélanges* içinde, 173, no. 9.

84 *CGA*, 27r. Ram, 49; Ép, 46. El-Vezzan'ın Roma döneminde Hippo denen Bône şehrinin tasvirine, Ramusio Augustinus'un şehrin piskoposu olduğu bilgisini eklemişti (Ram, 312; *DAR*, 65r). *CGA*, 310r'de bu yoktur. Augustine, *The Confessions*, çev. John K. Ryan (New York: Image Books, 1960), 215, 9. kitap, bölüm 7. Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1969), 378, 422–26. William A. Sumruld, *Augustine and the Arians. The Bishop of Hippo's Encounters with Ulfilan Arianism* (Selinsgrove: Susquehanna University Press ve Londra ve Toronto: Associated University Presses, 1994), bölüm 4–5. Alberto Pio, Prince of Carpi, *Tres et viginiti Libri in locos lucubrationum variarum D. Erasmi Rhoterodami* (Venedik: Lucantonio Giunta, 1531), 140v–143r.

85 *SIHME*, 3:213 n. 4, 739; *SIHMP*,1:489, 498, 498 n. 2. Halima Ferhat, "Abu-l-'Abbas: Contestation et sainteté," *Al-Qantara*, 13 (1992):181–99; Cornell, *Realm*, 80–92. El-Vezzan İbn-i Rüşd'ün Marakeş'teki ilk türbesini ziyaret ettiğini söylemişti; Ebu'l-Abbas Sabtî aynı türbede gömülüydü (*VIA*, 52r–v; *VIAHott*, 279; Cornell, *Realm*, 92).

86 EpiP, 1, 68 (künye sayfası). Arapça transkripsiyonu, Levi Della Vida, *Ricerche*, 105.

87 Standart selamlama "er-Rahman er-Rahîm"dir; Yuhanna el-Esad'ın "er-Rahman" yerine kullandığı "er-Ra'uf" yine merhamet eden anlamındadır ama daha bir yumuşaktır. Ibn Hawqal, *Configuration*, 1; Ibn Jubayr, *Travels*, 25; al-Idrisi, *Première géographie*, 57; Ibn Battuta, *Voyages*, 1:65.

88 Biblioteca Apostolica Vaticana, MSS, Vat. Ar. 80, fol. 2. Arapça transkripsiyonu, Levi Della Vida, *Ricerche*, 102; Rauch, 68'de aynısı yer alır.

89 *CEI*, 161–162, 208–209. F. E. Peters, *Judaism, Christianity, and Islam. The Classical Texts and their Interpretation*, 3 cilt (Princeton: Princeton University Press, 1990), 2:349–51.

90 Valeria Annecchino, *La Basilica di Sant'Agostino in Campo Marzio e l'ex complesso conventuale, Roma* (Cenova: Edizioni d'Arte Marconi, 2000), 8–9, 29–31.

91 Gaignard, *Maures*, 191. Muhammad Hajji'nin *Afrika Tasviri*'nin ilk Arapça çevirisine yazdığı girişte (1400/1980) bu bakış açısını benimser: el-Vezzan asıl dinine inancını asla kaybetmemiştir ve hapse girmemek için Hıristiyan'mış gibi davranmıştır: *Wasf Ifriqiya*, 1:4–21. Hajji'nin görüşlerini Driss Mansouri tartışır (*COLL*).

92 Arberry, 1:298–99. QAn, Sure "De Apibus" 258b, âyet 106. *CEI*, 397. R. Strothmann ve Moktar Djebli, "*Takiyya*" *EI2*, 10:134–36. Nikki R. Keddie, "Symbol and Sincerity in Is-

lam" *Studia Islamica*, 19 (1963):27–63. Devin J. Stewart, "*Taqiyyah* as Performance: The Travels of Baha' al-Din al-'Amili in the Ottoman Empire (991–93/1583–85)" Stewart vd, *Law*, 1–70. José Fernando García Cruz, "El *Disimulo* Religioso en el Ámbito Doctrinal y Legal Islámico" *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada. Teruel. 15–17 de septiembre de 1999* (Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 2002), 661–71.

93 L. H. Harvey, ed. ve çev., "Crypto–Islam in Sixteenth–Century Spain" *Actas: Primer Congreso de Estudios Arabes e Islamicos, Cordoba, 1962* (Madrid: Comité Permanante du Congreso de Estudios Arabes e Islamicos, 1964), 163–81. Monroe, "Morisco Appeal" 281–303. Al-Maqqari, *History*, 2:391.

7. BÖLÜM MERAK VE İLİŞKİLER
(Sayfa 169-198)

1 Grassi, *Diarium*, 2:309r–v.

2 Levi Della Vida, *Ricerche*, 101. Juan de Torquemada (1388–1468), *De Plenitudine Potestatis Romani Pontificis in Ecclesia Dei Opusculum ex Operibus Io. De Turrecremata*, ed. Joannis Thomas Ghilardus (Torino: Marietti, 1870). Torquemada'nın çok daha geniş olan metninden alınan bu bölümün yayınlanması Vatikan konseyinin papanın yanılmazlığı, mutlak gücü hakkındaki 1870 tarihli fermanına denk getirilmişti. Bu tartışmanın ortaçağdaki arkaplanı için bkz. Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility, 1150–1350* (Leiden: E. J. Brill, 1972).

3 İbn İyas, *Journal*, 2:179, 186. Halifelik 18. yüzyılın sonuna kadar askıda kalmış gibi görünüyor; bu tarihte ise halifeliğin Abbasilerden Selim'e geçtiği iddia edilmiştir. Ama Selim böyle bir iddiada bulunmadığı görüşü yaygın kabul görür (*CEI*, 305).

4 *CGA*, 200r. Ram, 212; Ép, 239.

5 *CGA*, 140r–v. Ram, 162–63; Ép, 184–85.

6 Al-Muqaddasi, *Best Divisions*, 2, 368–69.

7 *Age.*, 2.

8 Weil, *Lévita*, 29–30, 75, 78, 83–85, 88. 1557'de Eliya Levita'nın oğlu Yehuda hâlâ Roma'daydı ve hâlâ Museviydi. Kızı Hannah, İzak ben Yehile Bohême ile evlendi. Onun oğulları Eliya ile Yasef 1541'de dedelerine *Bovo Buch*'un basımında yardım ettiler. Daha sonra Katolik oldular. Eliya Levita'nın diğer torunları Musevi kaldı (age., 108–109, 135, 153, 163–64). Jacob Mantino 1528'de Venedik'e taşındığında, gettoda oturuyordu, ama Yahudilerin takmaya mecbur olduğu sarı külah yerine siyah bir başlık takmak için durmadan başvuruda bulunmuş, arada bir de izin koparmıştı (Kaufmann, "Mantino" 43, 228–32).

9 Secret, *Kabbalistes*, 108. Elijah Levita, *Accentorum Hebraicorum Liber Unus*, trans. Sebastian Münster (Basel: Heinrich Petri, 1539), ikinci önsöz, s. 17–19. Elijah Levita, *The Masoreth Ha-Massoreth of Elias Levita*, ed. ve çev. Christian D. Ginsburg (Londra: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1867), s. 92, 96–101. Mezmur 147:20'nin yanı sıra, hahamlar Levita'yı eleştirirken Özdeyişler 26:8'den de söz etmişlerdi ("Akılsızı onurlandırmak, taşı sapana bağlamak gibidir").

10 Al-Qayrawani, *Risala*, bölüm 32, s. 142, 146 (evliliğin feshi için kocanın dört yıl ortalarda görülmemesi gerekiyordu); Amar, ed., *Consultations juridiques*, 394; Linant de Bellefonds, *Traité*, 2:125–26, 457–58; David Santillana, *Istituzioni de Diritto Musulmano Malichita*, 2 cilt (Roma: Istituto per l'Oriente, 1925–1938), 1:169. el-Vezzan'ın "Maliki mezhebine göre inanç ve Muhammed'in şeriatı" üzerine kayıp risalesinde evlilik ve evliliğin feshi konuları da ele alınmış olmalıdır.

11 Dunn, *Ibn Battuta*, 39. Reynolds, ed., *Interpreting the Self*, 78–79, 123–31. Suyuti ise otobiyografisinde karısı ya da karılarından söz etmemişti (Sartain, *Al-Suyuti*, 1:23).

12 *CGA*, 24r–v, 416v. Ram, 45, 413; Ép, 41–42, 516.

13 *CGA*, 46v, 94v, 115r–v, 145v, 199r, 234r, 350v, 381r. Ram, 70, 118, 137–38, 167 ([*DAR*, 33v] natırların "siyah" olduğu belirtilmez), 211, 244 ([*DAR*, 50v] *CGA*'dan farklıdır, kadınların keçi gütmesi atlanır), 349, 378; Ép, 73, 131, 153, 189, 238, 280 (*CGA* ya da Ram'da olmayan bilgiler vardır), 420, 467.

14 *CGA*, 110v, 153r, 204v, 234r, 259r, 321r, 362r. Ram 133, 174, 216, 245, 268, 322, 359; Ép, 147, 197, 244, 280, 309, 382, 435. Maya Shatzmiller, *Labour in the Medieval Islamic World* (Leiden: E. J. Brill, 1994), 351–52.

15 *CGA*, 43r, 147r, 160v, 163r, 188r–v, 309r, 324r, 354r ("meretrice"), 403r. Ram, 66, 169, 180, 182, 311, 324, 352 ([*DAR*, 73r] "meretrice" yerine "molte ve ne sono da partito"), 400; Ép, 65, 191, 203, 206, 228, 368, 385, 424, 500. İslam toplumlarında fuhuş konusunda bkz. İbn İyas, *Journal*, 1:158, 284; Bouhdiba, *Sexualité*, 228–39; Walther, *Women*, 99; Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992), 115; Rudi Matthee, "Prostitutes, Courtesans, and Dancing Girls: Women Entertainers in Safavid Iran" Rudi Matthee ve Beth Baron, ed., *Iran and Beyond: Essays I Middle Eastern History in Honor of Nikki R. Keddie* (Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers, 2000), 124–38.

16 *CGA*, 327v–328r. Ram, 326; Ép, 388. İbn İyas, *Journal*, 1:241, 267. Matthee, "Prostitutes" 138–44.

17 İbn Battuta, *Voyages*, 2:75. Al-Bakri, *Afrique*, 201, 216.

18 *CGA*, 46v, 49r, 53v, 63v, 94v, 96v, 111r, 304r–v, 354r, 362v. Ram, 70, 74, 79, 89, 119, 120, 307, 352, 360, 400; Ép, 73, 77, 81, 94, 131, 133, 148, 363, 424, 435, 500. Mağrip köylerinde kadınlar örtünmüyordu (Mohamed Hobbaida, "Le costume féminin en milieu rural. Observations préliminaires sur le Maroc précolonial" Dalenda Larguèche, ed., *Histoire des femmes au Maghreb* [Tunus: Centre de Publication Universitaire, 2000], 205–206).

19 *CGA*, 24r–v, 134r, 164v, 324v, 381r, 415r. Ram, 45, 156, 183, 324, 378, 412; Ép, 42, 177, 208, 385, 467, 514–15.

20 *CGA*, 20v–21r, 40v, 49r, 53v, 66r, 94v, 238r, 256r. Ram, 41, 63, 74, 79, 91, 119, 249, 264 ([*DAR*, 55r] erkeklerin kıskançlığını abartır); Ép, 37, 62, 77, 81, 97, 131, 285, 305 (erkeklerin kıskançlığını abartır).

21 Bouhdiba, *Sexualité*, 24–25; Walther, *Women*, 6–64. Al-Shafi'i, *Risala*, 121–23, no. 375–83; Roded, ed., *Women*, 106–107. Ibn Hazm, *De l'amour et des amants. Tawq al-hamama fi-l-ulfa wa-l-ullaf (Collier de la colombe sur l'amour et les amants)*, çev. Gabriel Martinez–Gros (Paris: Sindbad, 1992), bölüm 29. Dror Zeevi'nin *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East 1500–1900* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2005) adlı kitabının yayınlanmasıyla İslam dünyasında cinsel söylem ve âdetler konusu zenginleşmiştir.

22 CGA, 324r. Ram, 324; Ép, 385.

23 Charles Pellat, "*Liwat*" *EI2*, c. 5: 776–79; James Bellamy, "Sex and Society in Islamic Popular Literature" Al-Sayyid-Marsot, ed., *Society*, 36–40; Malek Chebel, *L'Esprit de Sérail. Perversions et marginalité sexuelles au Maghreb* içinde (Paris: Lieu Commun, 1988), 24–27; Jim Wafer, "Muhammad and Male Homosexuality" Stephen O. Murray ve Will Roscoe, ed., *Islamic Homosexualities* içinde (New York ve Londra: New York University Press, 1997), 87–96.

24 *CGA*, 175r–176r. Ram, 192–93; Ép, 217–18. Ibn Hazm, *De l'amour*, 216–17. Pellat, "*Liwat*" *EI2*, 5:777–78; Walther, *Women*, 174; Chebel, *Esprit*, 22–24; Camilla Adang, "Ibn Hazm on Homosexuality. A Case-Study of Zahiri Legal Methodology" *Al Qantara* 24 (2003):7–9, 25–29: Malikilerin seviciliğe verdiği en ağır ceza yüz kamçıydı. Stephen O. Mur-

ray, "Woman-Woman Love in Islamic Societies" Murray ve Roscoe, ed., *Islamic Homosexualities*, 97–104. İlginçtir, Libya'da 1948'de yapılan bir saha araştırması cin tutan ve şenliklerde kadınlarla seks yapan kadınlardan söz eder (100). Suhakıyat İtalyancadaki *fregare* (sürtme) fiilinin tam karşılığı değildir; *sahk* (dövme, ezme) kökünden gelir (Wehr, *Dictionary*, 466). El-Vezzan'ın argo *Fregatrice* terimini kullanmasının önemi hakkında bkz. aşağıda not 45.

25 Bouhdiba, *Sexualité*, 44–45. Pellat, "*Liwat*" *EI2*, 5:776–77 (eşcinselliğe verilen ağır cezaları vurgular, ama aslında bu konuda hoşgörü gösterildiğini belirtir); Bellamy, "Sex" Al-Sayyid-Marsot, ed., *Society*, 37–38; Adang, "Ibn Hazm" 7–15: Standart Maliki görüşüne göre livata zinanın en ciddi biçimiydi ve iki erkeğin de taşlanarak öldürülmesini gerektiriyordu.

26 *CGA*, 90v, 147r–v, 170v. Ram, 115 ([*DAR*, 22r] *CGA*'yı ayrıntılandırır), 168–69 ([*DAR*, 33v] *CGA*'ya birkaç olumsuz görüş daha ekler), 188; Ép, 127, 191 (*CGA*'ya yorum ekler), 213. Wehr, 304; Pellat, "*Liwat*" 778; Stephen O. Murray, "The Will Not to Know: Islamic Accommodations of Male Homosexuality" ve "The Sohari *Khanith*" Murray and Roscoe, eds., *Islamic Homosexualities*, 24–32, 244–48. Suyuti Kahire'de 886/1481'de kapısı çok çalınan bir "sefahat evi"nin caminin yanı başında olduğunu belirtir. Erkekler bu eve "zina, oğlancılık, içki, çalgı vb" için gider ve orada oğlanlarla cinsel ilişki kurarken görülmüşlerdir. Bir fakih olarak Suyuti evi yıkmak için dava açmıştı, sonunda davayı kazanmışsa da Kahire'deki başka kadı ve fakihlerin evin yıkılmasına karşı çıkmaları ilginçtir (al-Suyuti, "On How God Blessed Me by Setting Enemies Against Me" Reynolds, ed., *Interpreting the Self*, çev. Kristen Brustad, 203–206).

27 *CGA*, 181v–182r. Ram, 197; Ép, 222. Tasavvufi aşkın güzel delikanlıları düşünmekle ilgisi olup olmadığı hakkında bkz. Jim Wafer, "Vision and Passion: The Symbolism of Male Love in Islamic Mystical Literature" Murray ve Roscoe, eds., *Islamic Homosexualities* içinde, 110–111. İlk dönemlerdeki "klasik mutasavvıf davranışı"nın münzeviliğe son derece yakın duruşu, hatta cinselliğe tövbe edişi ile daha sonra cinsel aşkın çeşitli biçimlerini kucaklayışı arasındaki zıtlık konusunda bkz. Schimmel, "Eros" Al-Sayyid-Marsot, *Society* içinde, 119–28.

28 *CGA*, 181v ("pero che molte volte se e ritrovata alli dicti conviti"); 324r–v. El-Vezzan, Tunus'taki kadın ve erkek fahişeleri anlattıktan hemen sonra haşhaş içilmesinden ve haşhaşın afrodizyak niteliklerinden de söz eder; Ramusio iki bölümü birbirinden ayırır. Ram, 197 ([*DAR*, 40v] el-Vezzan'ın tarikat törenlerine gidişine ait cümle atlanır); 324 ([*DAR*, 67r] *fanciulli*'nin rezilliği hakkında bazı kelimeler ekler); Ép, 222, 385 (her iki konuda Ramusio'nun ekleme ve atlamalarına uyar).

29 Michael Sells, "Love" Menocal vd, ed., *Literature* içinde, 134–36. J. W. Wright, Jr., "Masculine Allusion and the Structure of Satire in Early 'Abbasid Poetry" Wright ve Rowson, *Homoeroticism* içinde, 1–23; Franz Rosenthal, "Male and Female: Described and Compared" *age.*, 24–54; Everett Rowson, "Two Homoerotic Narratives from Mamluk Literature" *age.*, 158–91. El-Cahiz, *Kitabü'l- Müfâhareti'l-Cevâri ve'l-Gılmân*, çevirisi: *Éphèbes et courtisanes*, çev. Maati Kabbal, ed. Malek Chebel (Paris: Rivages Poches, 1997). Schimmel, "Eros" Al-Sayyid-Marsot, ed., *Society* içinde, 131–38. İbn Hazm, *De l'amour*, 80, 84–85, 88–89, 192–97, 209–212. Adang'ın İbn Hazm'ın hukuki görüşleri üzerine yazdığı önemli makaleye göre, İbn Hazm eşcinsel eylemi ağır bir günah olarak görür; ama hukuki metinlere Maliki değil de Zahiri yaklaşımla bakarken eşcinsel eylemi zina olarak sınıflandırmaz, en fazla on kamçı ve hapis cezası tavsiye eder ("Ibn Hazm," 6–31).

30 *CGA*, 182r. Ram, 197 ([*DAR*, 40v] Harirî bölümünü tamamen atlar); Ép, 222. Al-Harirî, *Livre des Malins*, Maqama 10, "La Séance d'Al-Rahba" 95–100; *Assemblies*, çev. Chenery, Assembly 10, "Of Rahbah" 158–63.

31 *CGA*, 172r. Ram, 190; Ép, 214. *VIH*, 67r–68r; *VIHH*, 288–90 ("iğfal ettiği genç adam", "juvenis, quem pedamaverat" kelimelerini atlar, yerine noktalar koyar). İbrahim ibn Sehl

Sevilla'da doğmuş bir Yahudi'ydi, geniş bir okur kitlesine sahip aşk şiirlerinde sevgili figürü Musa'dır. Yuhanna el-Esad ise İbn Sehl'in hayat hikâyesini bugün elimizde olan kanıtlarla epeyce çelişen bir biçimde anlatır; Sevilla Hıristiyanların eline geçmeden hemen önce şairin Müslümanlığı kabul ettiğinden hiç söz etmez. Yuhanna'ya göre şair Kurtuba'ya taşınır; orada Yahudi cemaati şiirlerinin gençleri yozlaştırdığı gerekçesiyle şairi kadı İbn-i Rüşd'e şikâyet eder. Oysa İbn Sehl Endülüs'ün çeşitli kesimlerine gitmiş ama Cordoba'da değil, Septe'de yerleşmişti (Teresa Garulo, "Introducción" Ibrahim ibn Sahl, *Poemas*, çev. ve ed. Teresa Garulo [Madrid: Hiperión, 1983], 7–32). Zaten İbn Sehl henüz doğmadan İbn-i Rüşd ölmüştü. Kuzey Afrika Yahudileri arasında dolaşan İbn Sehl efsaneleri için bkz. *age.*, 25 n. 55.

32 *CGA*, 182v. Ram, 198; Ép 223. Annemarie Schimmel, *As Through a Veil. Mystical Poetry in Islam* (New York: Columbia University Press, 1982), 42–44; Ibn al-Farid, *Poèmes*, çev. L'Hôpital, 15–16.

33 *CGA*, 449v–450r. Ram, 446 ([*DAR*, 92v] hikâyenin sonuna kuşkucu bir söz ekler: "ister inanın, ister inanmayın"); Ép, 562 (Ramusio'nun eklediği söze uyar).

34 Delumeau, *Rome*, 37, 43, 49, 102.

35 Schimmel, "Eros" Al-Sayyid-Marsot, ed., *Society* içinde, 122–24. *CGA*, 182r–v ("sue abstinentie"). Ram, 197–98; Ép, 222–23.

36 Ludwig Pastor, *History of the Popes from the Close of the Middle Ages*, 40 cilt (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1898–1953), 8:406–7. Delumeau, *Rome*, 101–102. Guido Ruggiero, *Binding Passions. Tales of Magic, Marriage, and Power at the End of the Renaissance* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1993), 33–48, 178. Monica Kurzel-Runtscheiner, *Töchter der Venus. Die Kurtisanen Roms im 16. Jahrhundert* (Münih: C. H. Beck, 1995), 46–51, 97–100. Margaret F. Rosenthal, *The Honest Courtesan: Veronica Franco, Citizen and Writer in Sixteenth-Century Venice* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1992).

37 Delumeau, *Rome*, 102–103. Martin, "Gilles" *Egidio da Viterbo*, 198. Elizabeth S. Cohen, "Seen and known: prostitutes in the cityscape of late-sixteenth-century Rome" *Renaissance Studies*, 12, no. 3 (1998):392–401. Thomas V. Cohen ve Elizabeth S. Cohen, *Words and Deeds in Renaissance Rome: Trials before the Papal Magistrates* (Toronto: University of Toronto Press, 1993), bölüm 2. Romano Canosa ve Isabella Colonello, *Storia della Prostituzione in Italia dal Quattrocento alla fine del Settecento* (Roma: Sapere, 1989), 43–53. Guido Ruggiero, *The Boundaries of Eros: Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1985), 41. Sherrill Cohen, *The Evolution of Women's Asylums Since 1500: From Refuges for Ex-Prostitutes to Shelters for Battered Women* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1992), 43–44.

38 Bette Talvacchia, *Taking Positions. On the Erotic in Renaissance Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1999), bölüm 1, 4, 5. Giulio Romano, Marcantonio Raimondi ve Pietro Aretino, *I Modi. The Sixteen Pleasures. An Erotic Album of the Renaissance*, çev. ve ed. Lynne Lawner (Evanston Ill.: Northwestern University Press, 1988).

39 Sheila S. Blair ve Jonathan Bloom, *The Art and Architecture of Islam 1250–1800* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1995), 24–35'te Bağdat ve İran yazmalarındaki minyatürler vardır, Doğu'daki İslam ülkelerinde yapılan minyatürler de çeşitli bölümlerde yer alır. Dominique Clévenot, "Peintures" Guesdon ve Vernay-Nouri, *Art du livre* içinde, 111. Rachel Arié, *Miniatures hispano-musulmanes. Recherches sur un manuscript arabe illustré de l'Escurial* (Leiden: E. J. Brill, 1969), 9–12. Touati, *Armoire*, 113–19. Endülüs yazmalarındaki teknik ilüstrasyonlar (örneğin matematik ya da cerrahi üzerine) için bkz. *Les Andalousies de Damas à Cordoue. Exposition présentée à l'Institut du monde arabe du 28 novembre 2000 au 15 avril 2001* (Paris: Hazan, 2000), no. 237, 239, 240, 250, 251. Murray ve Roscoe, ed., *Islamic Sexualities*'deki açık saçık minyatürler Babür ve Osmanlı imparatorluklarında, daha sonraki tarihlerde yapılmıştır.

40 Francisco Delicado, *Retrato de la Lozana Andaluza*, ed. Claude Allaigre (Madrid: Cátedra, 1985), Mamotreto 24, s. 298–99; Mamotreto 44, s. 387; *Portrait of Lozana, The Lusty Andalusian Woman*, çev. Bruno M. Damiani (Potomac, Md.: Scripta Humanistica, 1987), resim 24, s. 114; resim 44, s. 194. Delicado'nun hayatı hakkında, bkz. Louis Imperiale, *La Roma clandestina de Francisco Delicado y Pietro Aretino* (New York: Peter Lang, 1997), 4–5; Folke Gernet, *Francisco Delicados "Retrato de la Lozana Andaluza" und Pietro Aretinos "Sei giornate": Zum literarischen Diskurs über die käufliche Liebe im frühen Cinquecento* (Cenevre: Librairie Droz, 1999), 13–17.

41 Guy Poirier, *L'Homosexualité dans l'imaginaire de la Renaissance* (Paris: Honoré Champion, 1996), kısım 2. James Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1987), 533–35. Tamar Herzig, "The Demons' Reaction to Sodomy: Witchcraft and Homosexuality in Gianfrancesco Pico della Mirandola's *Strix*" *Sixteenth-Century Journal* 34 (2003):52–72. ASR, Camerale I, Busta 1748, no. 8 (1518), 76v, 85r; no. 9 (1518), 6r, 15r, 54r, 57r.

42 Rowland, *Culture*, 24–25, 213. Gouwen, *Remembering the Renaissance*, 17–18. Castiglione, *Courtier*, Kitap 2, par. 61, s. 159; Peter Burke, *Fortunes*, 23. Cellini, *Autobiography*, 33; *Vita*, Kitap 1, bölüm 23, s. 75–7. Atina'da erkek dansçılar, fahişeler, son olarak da pasif eşcinseller için kullanılan *kinaidos* terimi ve Latince *cinaedus* terimi için, bkz. Will Roscoe, "Precursors of Islamic Male Homosexualities" Murray ve Roscoe, ed., *Islamic Homosexualities* içinde, 58, 63–64.

43 Ruggiero, *Boundaries*, 109–145, 159–61; Ruggiero, *Binding Passions*, 175–76. Michael Rocke, *Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1996), tarihsel anlatı için özellikle I. ve III. kısımlar; "iğrenç ahlaksızlık" 212.

44 *CGA*, 147r ("ciascaduno de quisti maladicti Hosti tene uno homo al modo del Marito"), 147v ("el Populo li desidera la morte alli prefati giottoni"), 306v ("do poi la dette ad un altro suo tignoso figliolo troppo giovene el quale era un cinedo et grande imbriaco et iniusto et cosi el Populo se rebello contra esso"). Ramusio argo kelimeyi kullanmamak için bütün bu cümleleri değiştirmiştir: Ram, 169, 309 (bkz. aşağıda dipnot 73); Ép 213, 366. Rocke, *Forbidden Friendships*, 90, 107–108.

45 *CGA*, 175r: "intitulate sahacat cio e le Fregatrice." Ramusio bunu şöyle değiştirir: "chiamano queste femine Sahacat, che tanto dinota quanto nella voce latina fricatrices" (*DAR*, 39v; Ram, 192). Pietro Aretino *fregare* kelimesini 1536 tarihli *Ragiomento*'da cinsel ilişki için kullanır; *fregola* ise 15. yüzyılın sonunda cinsel heyecan durumunu anlatmak için kullanılırdı. Aynı cinse bağlanmak konusunda sadece erkekler için bir terim bulabildim: Latince *fregator sodomita* (1313). Demek ki el-Vezzan terimi yerel İtalyanca argodan kapmıştı. Terim, 16. yüzyılın sonuna doğru kadınlar arasındaki cinsel ilişkiyi belirtmek için edebiyatta kullanılacaktır.

46 Bellamy, "Sex" Al-Sayyid-Marsot, ed., *Society* içinde, 35; Adang, "Ibn Hazm" 29. Vern Bullough ve James Brundage, *Sexual Practices and the Medieval Church* (Buffalo: Prometheus Books, 1982), 60, 69; Brundage, *Law*, 400–401, 535. Venedik'teki daha yumuşak bir görüş konusunda bkz. Ruggiero, *Boundaries*, 114–15, 190 n. 26.

47 Cohen ve Cohen, *Daily Life*, 95, 232–34.

48 *CGA*, 147r ("in li Bordelli de la europa"). Ram, 169 ([*DAR*, 34r] "le meretrici ne i chiassi dell'Europa'); Ép, 191.

49 Delicado, *Retrato*, ed. Allaigre, "Cómo se escusa el autor" 484–85; *Portrait*, ed. Damiani, vi–vii, "Apology" 279. Delicado'nun açıklamasına göre, ilk âşığı Diomedes'le yaşadığı sırada Lozana adını almadan önce adı Arapça Aldonza ya da Alaroza idi. Bu isimlerin anlamı "zarif ya da güzel şey"dir. (*Retrato*, "Explicit" 487; *Portrait*, "Explication" 282). Aslında Arapça

güzel anlamındaki kelimeler *hasnâ* ya da *cemil*'dir. Allaigre terimin İspanyolca anlamlarını "Introducción"da tartışır, *age.*, 80–84.

50 Delicado, *Retrato*, Mamotreto 2, s. 177–79 ("alcuzcuzu con garbanzos"), Mamotreto 4, s. 184–86, Mamotreto 7, s. 194, Mamotreto 11, s. 207, Mamotreto 49, 404; *Portrait*, resim 2, s. 8 (kuskus yerine "ballı kek"!), resim 4, s. 13–15, resim 7, s. 22, resim 11, s. 34, resim 49, s. 210. *CGA*, 165r. Ram, 184; Ép, 208. Akdeniz'deki *lingua franca* hakkında bkz. Wansbrough, *Lingua franca*; Lozana'nın muhiti Wansbrough'nun kitabında konu edilen ticari çevrenin tablosunu bütünlemeye katkıda bulunur.

51 Delicado, *Retrato*, Mamotreto 9, s. 202, Mamotreto 34, s. 339, Mamotreto 37, s. 351, Mamotreto 56, s. 440 ("Mirá el al-faquí"); *Portrait*, resim 9, s. 28, resim 34, s. 152, resim 37, s. 162, resim 56, s. 238 ("Müslüman avukat gibi").

52 Delicado, *Retrato*, Mamotreto 29, s. 318; *Portrait*, resim 29, s. 133.

53 Gnoli, "Censimento" 423. Campo Marzio mahallesinde, resmi mesleği "cortesana" olan dokuz kadın yaşıyordu (421–26). Delicado'nun "anlattıklarına Roma'nın sesini katma" çabaları için bkz. Imperiale, *Roma*, 19–32. Rakip fahişenin kapısını yaktığından kuşkulanılan Sienalı fahişe Camilla'nın 1559'da verdiği ifade ile soruşturmada ifadesi alınan diğer fahişelerin sözleri, Lozana'nın dünyasına ve diline uygun düşmektedir (Cohen ve Cohen, *Words*, 49–52, 59–60, 89–91.

54 Gnoli, ed., "Censimento" 467. 1520'ler için hepsinin de Regula mahallesinde müşterisi olan dört noterin defterlerini inceledim: ASR, Collegio dei Notai Capitolini, no. 1704, 1706, 1709, 1710 (Nicolaus Straballatus); no. 562–563 (Laurentius de Cinciis); no. 823–853 (Evangelista Gorius); no. 1871–1872 (Felix de Villa). Hem hakkında belge düzenlenen kişilere baktım, hem de vasiyetname tanıklarına. Ayrıca 1520-1527 arasında yapılan işlemleri kapsayan şu defterlere baktım: ASR, Camerale I, Busta 1748 ve Busta 1749; ASR, Mandati Camerali, 859A–B; ASV, Cam. Ap. Intr. et Ex., 559–561; ASV, Arch. Concist., Acta Consist., 2–3. ASR, Camerale I, Busta 1748, no. 10, 14v, 22 Kasım 1522 içinde "Jo. Leo venetus".

55 Gnoli, ed.,"Censimento" 466–81. Regula mahallesindeki 1180 haneden 48'inde yalnızca bir erkek yaşıyordu.

56 Maalouf, *Léon l'Africain*, 399–407.

57 Brundage, *Law*, 244, 296, 340. Bono, *Schiavi*, 337–40; Epstein, *Speaking of Slavery*, 64, 97. Al-Qayrawani, *Risâla*, bölüm 32, s. 142, 146.

58 Weil, *Lévita*, 7–8, 30, 62, 108–109; Kaufmann, "Mantino" 216–18; Stow, *Jews*, 1:329 no. 378; 1:779 no. 1787, 1:855 no. 1941.

59 Leon Modena, *The History of the Rites, Customes, and Manner o Life, of the Present Jews, throughout the World*, çev. Edmund Chilmead (Londra: John Martin ve Hohn Ridley, 1650), 171. Kenneth R. Stow, "Marriages are Made in Heaven: Marriage and the Individual in the Roman Jewish Ghetto" *Renaissance Quarterly* 45 (1995):445–91; Howard Tzvi Adelman, "Jewish Women and Family Life, Inside and Outside the Ghetto" Robert C. Davis ve Benjamin Ravid, ed., *The Jews of Early Modern Venice* içinde (Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press, 2001), 149–56.

60 Kenneth Stow, *Theater of Acculturation. The Roman Ghetto in the 16th Century* (Seattle: University of Washington Press, 2001), 20. S. Simonsohn, *History of the Jews in the Duchy of Mantua* (Kudüs: Kiryath Sepher, 1977), 526. Brian Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), 449, 556.

61 Levita'ya göre, Yidiş diliyle yazdığı şiirleri ve *Bovo–Buch* adlı eseri özellikle kadınlara yönelikti (Weil, *Lévita*, 146–47).

62 Ahmad ibn Qasim al-Hajari, *Kitab nasir al-din 'ala l-qawm al-kafirin. The Supporter of Religion against the Infidel*, ed. ve çev. P. S. Van Koningsveld, Q. Al-Samarrai ve G. A. Wiegers (Madrid: CSIC/AECI, 1997), 138–44.

63 Stow, *Jews*, 1:46 no. 127, 1:57 no. 157, 1:141 no. 375. Yahudi drahomaları hakkında, bkz. Kenneth R. Stow, *Theater*, 74–76, 137. İtalya'daki Hıristiyanların verdiği drahoma konusunda, bkz. Christiane Klapisch-Zuber, *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy*, çev. Lydia G. Cochrane (Chicago: University of Chicago Press, 1985, bölüm 10: "The Griselda Complex: Dowry and Marriage Gifts in Quattrocento."

64 *CGA*, 166r–167r ("una figlia femina e la ruina del Patre in ciascaduno Paese"); 364r (Tichit, "usano dare Dote de Possessione alli Mariti de le figlie como se usano in molti Paesi et lochi de la Europa"). Ram, 185–86 ([*DAR*, 38r] Müslümanların mihri kime verdiğini ve drahoma ile çeyiz arasındaki farkı karıştırır), 362 ([*DAR*, 75r] "alle lor figliuole" yerine "alli Mariti de le figlie" der); Ép, 210 (Ramusio'daki karışıklık aynen devam eder), 438. Shatzmiller'e göre, bir Müslüman baba bazen çeyizin parasını damadın verdiği ilk nakitten öderdi ("Women and Property Rights" 233). Avrupa'da da kocalar bazen eşlerine söz verdikleri giysi ve mücevherlerin parasını karılarının getirdiği drahomadan verirlerdi.

65 Gnoli, "Censimento" 420–26, 466–81. Floransa ve Roma'da evlilik ve drahoma için bkz. Klapisch-Zuber'in nefis çalışması *Women* içinde, özellikle drahoma, evlilik töreni ve toplumun alt tabakaları arasındaki sözleşmeler için 9. ve 11. bölümler (s. 195–196).

66 Harvey, "Crypto-Islam" 169, madde 11.

67 *CGA*, 167r. Ram, 186 (drahomanın verildiği kişi yanlıştır); Ép, (210, Ramusio'nun hatasını tekrarlar). Al-Hajari, *Kitab Nasir*, 141, 144.

68 Weil, *Lévita*, 177–78. Floripas hakkında bkz. Kristina Gourlay'in mükemmel doktora tezi: " 'Faire Maide' or 'Venomous Serpente': The Cultural Significance of the Saracen Princess Floripas in France and England, 1200-1500" (*doktora tezi*, Toronto Üniversitesi, 2002). Marinelli, *Ariosto*, 64, 84, 135, 186, 189, 210.

69 Theodore Spandugino, *Petit Traicté de l'origine des Turcqz*, ed. Charles Schefer (Paris: Ernest Leroux, 1896), xxxviii–lxix, 77–80, 186–87, 189–90, 201, 229–38. Clarence Dana Rouillard, *The Turk in French History, Thought, and Literature (1520–1660)* Paris: Boivin, 1940), 177; Tinguely, *Écriture*, 161, 177. Spandugino'nun kitabının ilk Fransızca çevirisi: *La Genealogie du grant Turc a present regnant*, çev. Balarin de Raconis (Paris: François Rengault, 1519). X. Leo'ya sunulan İtalyanca yazma Montpellier Üniversitesi Tıp Fakültesi kütüphanesindedir ve üzerinde papanın arması vardır. Diğer İtalyanca yazma papanın randevu ve hediye listesini tutan Gian Giberti'ye verilmişti. Spandugino yazmayı muhtemelen İtalya'ya geldiği tarih olan 1516'da sunmuştu (Schefer, xlii, n. 1; xlvii, no. 1).

70 *CGA*, 199r, 326v, 327v–328r. Ram, 211, 325–27; Ép, 238, 387–88.

71 *CGA*, 145r–146v. Ram, 166–67 ([*DAR*, 33v] "et le piu volte si sollazzano a varie guise"); Ép, 188–89 (Ramusio'nun eklediğini aynen geçirir). Spandugino, *Petit traicté*, 232–33.

72 *Age.*, 201.

73 "Ciascaduno de quisti maladicti Hosti tene uno homo al modo del Marito" (*CGA*, 147r) yerine "Ciascuno di questi infami huomini si tiene un concubino, et usa con esso lui non altrimenti che la moglie use co'l marito" (*DAR*, 34r; Ram, 169). "El Populo li desidera la morte alli prefati giottoni" (*CGA*, 147v) yerine "E tutto il populo grida loro la morte" (*DAR*, 34r; Ram, 169). "Do poi la dette ad un altro suo tignoso figliolo troppo giovene el quale era un cinedo et grande imbriaco et iniusto et cosi el Populo se rebello contra esso" (*CGA*, 306v) yerine "Finalmente l'assegnò al terzo: il quale essendo molto giovane, non prendeva vergogna di patire ciò che patono le femine, peril che il popolo, vergognandosi di servire a tal Signore, il volse uccidere" (*DAR*, 64v; Ram, 309). Ayrıca bkz. yukarıda dipnot 45: "le Fregatrice" (*CGA*, 175r) yerine daha kibar "nella voce latina fricatrices" kullanılır (Ram, 192).

74 Ram, 266; Ép, 307. *CGA*, 257v'de yoktur. Ramusio'da hikâye bölümün sonundadır; muhtemelen bir kâtip bu yazma metni kopyalarken hikâyeyi atlamış, başka bir kâtip ise doğru kopya etmiştir. "Sirocchia" kız kardeş anlamında eski bir kelimedir; Dante ve Boccaccio da bu kelimeyi kullanır (Accademia della Crusca sözlüğü).

75 Arapça hikâye için bkz. 'Abd al-Rahim al-Hawrani, *Kachf asrar al-muhtaline wa nawamis al-khayyaline*; René R. Khawam çevirisi: *Les Ruses des femmes* (Paris: Phébus, 1994), "Un parangon de vertu" ve "L'épouse recalicitrante" 27–30, 43–45; "L'écuyer et la dame" *Les Cent et Une Nuits*, 144–45; özellikle El-Shamy, *Folk Traditions*, c. 1:K1500–1599, "Deceptions connected with adultery" c. 2, s. 11; bu temaların farklı ele alınış biçimleri için bkz. El-Shamy, *Types of the Folktale*. İtalyanca hikâye için bkz. Giovanni Boccaccio, *The Decameron*, çev. John Payne (New York: Modern Library, 1931), Yedinci Gün Masalları; Rotunda, *Motif-Index*, K1500–1599.

76 El-Shamy, *Types of the Folktale*, K1877, Z0105. Mohammed Mrabet, *M'hashish*, ed. Paul Bowles (City Lights Books, 1976), "The Lane Break." Al-Jahiz, *Kitab al-Hayawan*, 3:11–12; Hasan El-Shamy, "A Motif Index of Alf Layla wa Layla and its Relevance to the Study of Culture, Society and the Individual" *Journal of Arabic Literature* (yakında basılacak). Deborah Kapchan'dan e-posta, 14 Eylül 2004; Jamila Bargach'tan e-posta, 2 Ekim 2004. Hasan El-Shamy, Hannah Davis Taïeb, Jamila Bargach ve Deborah Kapchan'ın yardımlarına minnettarım.

77 Rotunda, *Motif–Index*, H451, K1858. Pietro Fortini, *Le Giornate delle Novelle dei Novizi*, ed. Adriana Mauriello, 2 cilt (Roma: Salerno Editrice, 1988), Üçüncü Gün, 18. hikâye, 1:321–36 ("*sorella*" s. 334'te); Birinci Gün, 4. hikâye, 1:85 (penis, "fratello"). Aretino'nun *Pozisyonlar*'ı ve *Ragiomenti*'si erkek ve kadın cinsel organlarını anlatan argo terimlerle doludur, ama Fortini'nin kullandığı iki terim yoktur. Andrea Baldi, Elizabeth Cohen ve Sarah Matthews–Grieco'ya yardımları için teşekkür borçluyum.

78 Lagardère, *Histoire*, III, 99, 196, 285, 384, 387; V, 98, 336, 374. Shatzmiller, *Labour*, 352–57. Roded, ed., *Women*, 131–58 (es-Sahavî'nin biyografik sözlüğü hakkında bilgi verir, eserden alıntı yapar). El-Vezzan'ın *Meşhur Araplar*'da zikrettiği iki biyografik sözlükte –İbnü'l-Ebbar ve İbn Abdülmelik el-Marrakuşî'nin sözlükleri– kadınlara da yer verilmişti (*VIA*, 48r–40r, *VIAHott*, 272–76; Victoria Aguilar, "Mujeres y Repertorios Biográficos" Mariá Luisa Ávila ve Manuela Marín, ed. *Biografias y Género Biográfico_en el Occidente Islámico* içinde (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997, 131). Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 2:368–70. Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University Press of New York, 2002), bölüm 3. Reynolds, ed., *Interpreting the Self*, 40; Benchekroun, *Vie*, 292. AM, 61v; *AMC*, 198; Al-Maqqari, *History*, 1:44–45; Walther, *Women*, 144–48; Menocal vd, *Literature*, 308–310; Eric Ormsby, "Ibn Hazın" *age*., 238; Ormsby, İbn Hazm'ın kadınların yeteneklerini çok takdir etmesinin İslam yazarları arasında azınlıkta kalan bir durum olduğuna işaret eder.

79 *CGA*, 67r–69v, 70v–71r, 83r–85v, 106v–107v, 117r–118r, 137v, 231r. Ram 96–97 ([*DAR*, 18r] halk inanışına "büyülü" ve "bâtıl" eklemelerini yapar), Ép, 100–102, 104, 118–20, 144–45, 158–59, 182, 275. Ibn Khaldun, *Berbères*, 2:71–72; Abun-Nasr, *Maghrib*, 81. Jocelyne Dakhlia'nın önemli makalesi, "Jean-Léon et les femmes: quand l'adultère fait l'histoire" (*COLL*) özellikle el-Vezzan'ın *Afrika*'sının basılı metnindeki kadın ve erkeğin siyasi rollerini vurgular ve Avrupalıların gözündeki aşırı cinsellik düşkünü Şark kavramının uzun vadede doğurduğu sonuçları anlatır. Ben, sonuç olarak el-Vezzan'ın siyasi anlatısında bir dengesizlik olduğunu kabul ediyorum, ama kısa bir süre için de olsa, onun kadınlar ve cinsellik konusundaki yazılarının bir bütün olarak o dönemde Avrupalıların klişeleşmiş şehvet düşkünü İslam dünyası imgesini bir dereceye kadar sınırlandırdığını iddia ediyorum.

80 Christine de Pizan, *Le Livre de la Cité des Dames*, Patrizia Caraffi ve Earl Jeffrey Richards, ed, *La Città delle Dame* içinde (Milano: Luni Editrice, 1998); *The Boke of the Cyte of Ladyes*, çev. Brian Anslay (Londra: H. Pepwell, 1521). Cornelius Agrippa von Nettesheim, *De nobilitate et Praecellentia foeminei sexus*, 1. bs., 1509 (Antwerp: Michael Hillenius, 1529). Pompeo Colonna, *Apologiae Mulierum Libri Duo*, ed. Guglielmo Zappacosta, *Studi e ri-*

cerche sull'umanesimo italiano: Testi inediti del XV e XVI seculo içinde (Bergamo: Minerva Italica, 1972), 157–246. Roded, *Women*, 128–34. Şehrazad'ın *Binbir Gece Masalları*'ndaki başarısını tartışan önemli bir makale için bkz. Fedwa Malti–Douglas, *Woman's Body, Woman's Word. Gender and Discourse in Arabo–Islamic Writing* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991), bölüm 1.

81 Castiglione, *Courtier*, 3. kitap; Burke, *Courtier*, 23, 27–28. 'Abd al-Rahim al-Hawrani, *Désirs de femme*, çev. René R. Khawam (Paris: Phébus, 1996), saraydaki tartışma ve Hurre'nin son hikâyesi için özellikle s. 108–184.

82 Herzig, "Demon's Reaction" 54–61: *Strix* 1523 Mayısında, Bologna'da Hieronymus de Benedictis tarafından Latince basılmıştı, ertesi yıl İtalyanca çevirisi çıktı. Kaufmann, "Mantino" 40, 221–23. Margaret L. King, *Women of the Renaissance* (Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1991), 194–200.

8. BÖLÜM KARŞILIK BULMA, AKTARMA VE MESAFE KOYMA (Sayfa 199-219)

1 *CGA*, 419v. Ram, 415; Ép, 519. Kızların sünnet edilmesinin gereği ve boyutu İslam hukukunda tartışmalıdır. Kuran'da ne erkeklerin ne de kadınların sünnet edilmesinden söz edilir. Peygamberin kadınların hafifçe sünnet edilmesini onayladığı düşüncesi iki hadise atfedilir: Ayşe'ye dayandırılan ve Malik'in aktardığı ilkinde Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilir: "Sünnetli kısım sünnetli kısma değdiğinde gusül gereklidir"; Ümm 'Atiye el-Ensariye'ye dayandırılan ikincisinde Peygamber'in Medine'deki bir kadın sünnetçiye şöyle dediği rivayet edilir: "Tamamen yok etmeyin, çünkü böylesi kadın için daha iyi, koca içinse tercih sebebidir." Mısırlı Suyutî, kadınların pek az sünnet edilmesini öğütler, zorunlu görmez, ayrıca erkeğin hem kadının hem de kendisinin daha çok zevk almasını nasıl sağlayacağını tarif eder. Hukuki görüşler ne kadar farklı olursa olsun, kadın sünneti sadece bir iki bölgede uygulanırdı, Kuzey Afrika'daki en önemli bölge de (el-Vezzan'ın da belirttiği gibi) Mısır'dı. Bkz. Jonathan Berkey, "Circumcision Circumscribed, Female Excision and Cultural Accommodation in the Medieval Near East" *International Journal of Middle East Studies* 28 (1996):19–38; Roded, *Women*, 97–98.

2 *CGA*, 113v. Ram, 136; Ép, 151.

3 AM, 56r–v, 58r, 59r; *AMC*, 188, 191–92. Wehr, 102; Tova Rosen, "The Muwashshaw" Menocal vd, ed., *Literature* içinde, 167.

4 Umberto Eco, *Experiences in Translation*, çev. Alastair McEwen (Toronto: University of Toronto Press, 2001), 17–18, 92–94.

5 Dict, 6b, 7a, 36a, 38b, 39a. *CGA*, 139v, 140v, 379r, 380r, 382r. Ram, 162–63, 376–77, 379; Ép, 184–85, 465–66, 468; Rauch, 268, 272, 280.

6 Dict, 4a. Hem yanlış İbranice *Heh, Lamed*, hem de Latince *Deus* Martino'nun İbranice ve Latince elyazısıyla yazılmamıştır. Latince *Deus*'u yazan ile Mantino'nun yazdıklarından sonra 5b'de başlayan Latince girişleri ekleyen aynı kişidir. (Buradaki İbranice girişler hakkındaki öğütleri için Moshe Sluhovsky'ye teşekkür ederim.) Tanrı'nın adları hakkındaki inançlar ve uygulamalar için bkz. Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Supestition: A Study in Folk Religion* (New York: Atheneum, 1977), 90–97, 148–51. El-Vezzan metne hem efendi, sahip hem de Allah anlamına gelen "Rab" ve ulûhiyet yani Tanrı olma anlamına gelen "rubûbîyet" kelimesini de eklemişti (Dict, 48b; Wehr, 370). Bu kelimeler Mantino'nun notladığı bölümden çok sonra geliyordu ama çok daha sonra İspanyolca olarak yazılmış karşılıkları vardır.

7 Dict, 6a, 109b. A. J. Wensinnnck ve L. Gardet, "Iblis" *EI2*, c. 3, kısım 2, 668-69. Trachtenberg, *Jewish Magic*, 15, 34-37, 56-57, 155. Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, çev. M. Friedländer (Londra: George Routledge, 1928), 2:30, s. 217, 3:32, s. 298-99. Gershom Scholem, *Origins of the Kaballah*, çev. Allan Arkush (Princeton, N.J.: Princeton University Press ve Jewish Publication Society, 1990), 148-51. Raphael Patai, *On Jewish Folklore* (Detroit: Wayne State University Press, 1983), 51, 65. Mantino İbn Meymûn'un yazdıklarını iyi bilirdi; 1526'da onun ahlak konusundaki kitabının İbranice çevirisini yayınlayacaktı (bkz. yukarıda Bölüm 2, not 90).

8 Trachtenberg, *Jewish Magic*, 34-37, 101, 169, 227-28 n. 33. Scholem, *Origins*, 235, 294-96. Patai, *Jewish Folklore*, 49-50.

9 Dict, 6a. Kuran'da İblis günahkâr melek olarak tasvir edilir, ama İslam dünyasında iblisin melek olup olmadığı ya da her iki kisveye de bürünüp bürünmediği tartışılan bir konudur (*EI2*, 3:668-69). Kur'an, 2:34-36, 7:11-18, 15:26-44, 17:61-65, 38:71-85. QAn, Sure "Vacca" 7b, âyet numaraları kesiktir; Sure "De Divisionibus" 146b-148a, 10-17. âyetler; Sure "De Lapidibus" 242v-244a, 26-44. âyetler; Sure "De Insomnio" 268a-b, 63-67. âyetler; Sure "De Davide" 457a-b, 67-78. âyetler. Egidio da Viterbo için Kuran'ı çevirmiş olan Joannes Gabriel, çoğu zaman "diabolus" kelimesini, "De Lapidibus"da "daemon" kelimesini kullanmıştır; Yuhanna el-Esad bunları olduğu gibi bırakmıştır. "Midrash of Shemhazai and Azael" *Midrash Bereshit Rabbati*'den çeviri, ed. H. Albeck (Kudüs: Mekitze Nirdamim, 1940), 29-31, www.uncc.edu/jcreeves/bereshit_rabbati_29-31.htm. Bu referansa dikkatimi çektiği ve Lusifer adı konusunda Musevi gelenekleri hakkında bilgi verdiği için Yossi Chafes'e teşekkür borçluyum.

10 Dict, 4a, 6a, 7a, 12b, 29b, 30a, 41b, 80b, 87a, 88b.

11 Dict, 6a, 10b, 80b, 87a. Harvey (ed. ve çev.), "Crypto-Islam" 168, madde 4. Zekât ve ihsan hakkında bkz. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer, eds., *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* (Albany: State University of New York Press, 2003), özellikle 1, 276-80.

12 EpiP, 1r. Harvey (ed. ve çev.), "Crypto-Islam" 169, 16-17. maddeler.

13 *CEI*, 167-168. Corbin, *Philosophie*, 258, 358, 404-407, 424. William C. Chittick, *Imagined Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994), bölüm 9, özellikle 145-46.

14 *VIA*, 43r (Gazalî'nin Arapça bir beytini çevrimyazıyla verir, Arap harflerine ayrılan yer ise boş bırakılmıştır); *VIAHott*, 264 (Arapça çevrimyazının yalnızca ilk kelimesi vardır). Al-Ghazali, *Deliverance*, 91; ayrıca bkz. *Le chemin assuré des dévots vers le Paradis (Minhaj al-'abidin ila al-jannah)*, çev. Miguel Asin Palacios, ed. Yahya Cheikh (Beyrut: Éditions Al-Bouraq, 2000), 21-22.

15 Th. W. Juynboll, "Hadith" *EI1*, c. 2, kısım 1, 189-94. Abdelfattah Kilito, *L'auteur et ses doubles: Essai sur la culture arabe classique* (Paris: Éditions du Seuil, 1985), bölüm 4. Lucette Valensi, "Le jardin de l'Académie ou comment se forme une école de pensée" *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, ed. Hassan Elboudrari (Kahire: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1992), 45-48. Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 7-8, 23, 76 ve bölüm 6. Reynolds, ed., *Interpreting the Self*, 3-4, 37-38, 41-43. Robinson, *Islamic Historiography*, 15-16, 36, 38, 83-102. Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992), 157-59. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:6-14, 3:481; *Voyage*, 21, 45-71. Al-Azmeh, *Ibn Khaldun*, 107-119. Cheddadi, "Introduction" Ibn Khaldun, *Livre des Examples*, xxiii-xxxv.

16 *CGA*, 142r-v. Ram, 164; Ép, 186-87.

17 *CGA*, 1v ("appresso de li nostri doctori e cosmographi, Affrica e divisa in 4 parti"), 2v ("secundo li nostri cosmographi"), 3r ("apresso li nostri cosmographi"). Ram, 20-21; Ép, 4-5.

18 Ibn Khallikan, *Biographical Dictionary*, 1:90–91. Gerhard Wedel, "Lebensweg, Wissen und Wissensvermittlung. Arabische Biographik im 13. Jahrhundert" bildiri, "Selbstzeugnisse in transkultureller Perspektive" Deutscher Historikertag, Aachen, 29 Eylül 2000.

19 *VIA*, 37r, 43r, 44v, 52r, 63r. *VIAHott*, 256, 264, 267, 279, 283–84. İbnü'l-Hatib'in İbn Haldun tarafından da övülen yazışmaları ve yazmaları için bkz. Ibn Khaldun, *Voyage*, 104–111, 120–129 ve Benchekroun, *Vie*, 271, 275 n. 8.

20 *CGA*, 43v: "Ma per essere necessario ad ciascuna persona che compone narrare le cose como sono" ; 147r–v: "El prefato compositore fu per ascondere alcuna cosa o per dire cose piu o mino e non dire tal mancamento o vergogna de la cipta dove el fu allevato et nutrito, Ma per essere obligato de dire la verita per ogni cuncto et come e il dovere che ciascuna persona debia fare". Cf. Ram, 66 (*DAR*, 11v): "ma faccia appresso tutti mia scusa *l'officio dell'historico*, il quale è tenuto à dire senza rispetto la verità delle cose, et non à compiacere al desiderio di niuno: di maniera che io sono necessariamente costretto à scriver quello che io scrivo, non volendo io in niuna parte allontanarmi dal vero et lasciando gli ornamenti delle parole et l'artificio da parte" (italikler bana aittir); Ram, 169 (*DAR*, 34r: "io certamente se la legge, alla quale *é astretto l'historico*, non m'havesse sospinto a dir la verità, volentieri harei trapassa questa parte con silentio per tacere il biasimo della città, nella qual sono allevato et cresciuto" (italikler bana aittir). Ép, 65, 191 (Ramusio'yu izler).

21 *CGA*, 4r ("li Cosmographi e Hystoriographi"), 8v ("Cronechista d'Affrica"), 18v, 62v, 156r. Ram, 22 ([*DAR*, 1v] "Hystoriographi" atlanmıştır), 27 ([*DAR*, 2v] bütün ibare atlanmıştır), 39, 87 (*DAR*, 16r] *Örnekler*'in tam başlığı verilmemiştir), 176; Ép, 7 ("tarihçiler"i atlamıştır) 15, 34, 92, 199. *VIA*, 32v, 35r, 36r, 39v, 43v, 48r, 49v, 62v; *VIAHott*, 248, 253–54, 259, 265, 272, 275, 283. Robinson, *Islamic Historiography*, xii–xiii, 6, 55 143–55. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:15–65.

22 Örneğin, *CGA*, 5r, 19r, 21r, 23v, 25v, 28r, 31r, 34r, 36v, 43r, 44r, 142r, 144r, 177r, 184r, 191v, 402r, 407r, 416v, 432v, 433r, 448v, 449v, 454r, 455r–v, 459r, 461r, 464r, 464v. "Auctori": 7r, 28r (kendini "ipso compositore" olarak takdim ettiği cümle içinde eski tarih yazarlarına atıf yapmak için kullanmıştı). Battista ve Alessio, *Dizionario*, 1038–39; Cortelazzo ve Zolli, *Dizionario*, 1:261–62. Vocabularium, 74a: "mu'allif"; Wehr, 29. Robinson, *Islamic Historiography*, 94. Michael Cooperson'ın mektubu, 17 Eylül 2001; yardımları için Prof. Cooperson'a minnettarım.

23 *VIA*, 33v, 37r, 43r, 44v, 52r, 63r; *VIAHott*, 250, 256, 264, 267, 279, 283. Reynolds, ed., *Interpreting the Self*, 42, 294. Dict, 16b, "*turjuman*"; Wehr, 112.

24 *CGA*, 43v. Birkaç seyrek örnekten biri: 48v, Haha bölgesindeki dağ kasabasından söz ederken, "nel tempo qui io fui in quelle Paese..." *Meşhurlar*'daki tek örnek: Bağdatlı Yakubi Hıristiyan İbn Telmid'in biyografisinde el-Vezzan "Sanıyorum bu kitap Latinceye çevrildi" der (*VIA*, 34r, *VIAHott*, 251).

25 Birinci tekil şahıs kullanımı örnekleri: Al-Ghazali, *Delivrance*, çev. Watt, 19–30, *Delivrance*, çev. Abulaylah, 61–74; Al-Muqaddasi, *Best Divisions*, 4–8, 44–47; Ibn Khaldun, *Voyage*, 1, 72–73, 117, 132; Ibn Battuta, *Voyages*, 1:79–84, 2:83. El-Mes'udi konusunda, bkz. Touati, *Islam et voyage*, 145. Haravî "ben" zamirini *Kitabü'z-Ziyaret*'te çok sık kullanmış, birkaç kere de üçüncü tekil şahısı kendi adıyla birlikte zikretmişti: "bu eserin yazarı, Ali bin Ebu Bekr el-Haravî, der ki" (*Guide des lieux de pèlerinage*, çev. Janine Surdel–Thomine [Şam: Institut français de Damas, 1957], 3, 113, 225). Robinson, *Islamic Historiography*, 96, 100. Reynolds, ed., *Interpreting the Self*, 42–45, 79–83, 180–86; burada 911/1505'ten önce yazılmış biyografilerden verilen on örnekten sadece Ebu Şâme'den (ö. 666/1268) yapılan alıntıda üçüncü tekil şahıs kullanılmıştır. On altıncı yüzyılın sonunda, *Tarih-i Hind-i Garbi*'nin (Fresh News: A History of the India of the West) anonim Osmanlı yazarı önsözünde "ben"i kullanmış (71–75), metinde kendisinden "hakîr yazar" olarak söz etmiştir (83, 97, 145). Dict, 4a, "*ana*" "*ani*" "*ego*". Malek Chebel, *Le Sujet en Islam* (Paris: Éditions du Seuil, 2002), 32–33.

26 Spandugino, *Petit Traicté*, 1–4. Hernando Cortés, *Praeclara Ferdinandi Cortesii de Nova Maris Ocieani Hyspania Narratio*, çev. Petrus Savorgnanus (Nuremberg: Fridericus Peypus, 1524), 1r, 12r; *La preclara narratione della Nuova Hispagna*, çev. N. Liburnio (Venedik: Bernardino Vercellese, 1524). İkinci Mektup'un ilk İspanyolca edisyonu Sevilla'da 1522'de yayınlandı; Başlık sayfasında Cortés "el capitan general" diye tanımlanır ama metinde birinci tekil şahıs kullanılmaktadır (Anthony Pagden, "Translator's Introduction" Cortés, *Letters from Mexico* [New Haven ve Londra: Yale University Press, 1986], lviii, 49). Michel de Certeau, "Montaigne's 'Of Cannibals': The Savage 'I'," *Heterologies: Discourse on the Other*, çev. Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), 68–74; Anthony Pagden, "*Ius et Factum*: Text and Experience in the Writings of Bartolomé de Las Casas" Stephen Greenblatt, ed., *New World Encounters* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1993), 88. Giorgio Vasari, İtalyan mimar, ressam ve heykeltıraşları anlatan ve ilk kez 1550'de Floransa'da basılan *Vite* adlı eserinde, başka bir sanatçının hikâyesini anlatırken kendinden üçüncü tekil şahıs olarak söz etmişti (örneğin Michelangelo ve Andre del Sarto'yla çalışmaya geldiğinde, *Lives of the Artists. A Selection*, çev. E. L.Seeley [New York: Noonday Press, 1958], 304).

27 Örneğin 23. dipnotta zikredilen sayfalardaki bütün "*compositore*"ler Ramusio edisyonunda "io" ya da birinci tekil şahısla çekilen fiillerle değiştirilmiştir. Ram, 23, 39, 42, 44, 47, 50, 53, 56, 59, 66, 67, 164, 166, 193, 199, 204, 399, 404, 413 (cümleyi atar), 429, 445, 446, 450, 455, 460. Birkaç örnek verelim: *CGA*, 5r: "Anchi ipso compositore dice esser stato in 15 Regni de terra negrasca." *DAR* 2r (Ram 23): "Nè voglio tacer d'esser stato in quindici regni di terra negra." *CGA*, 142r: "Dice il compositore havere audire da molti soi Maestri." *DAR*, 33r (Ram 164): "io ho udito dir da molti maestri." *CGA*, 402r–v: "in la qual cipta ipso compositore dice esser stato quando Silim gran Turcho passo per essa cipta." *DAR*, 82v (Ram, 399): "Io fui in questa città nel tempo, che Selim gran Turcho passà par lei." *CGA*, 448v–449r: "ipso compositore dice havere vista una coda de uno de dicti castroni." *DAR*, 92v (Ram, 445): "Io viddi una coda di questi castroni." Épaulard edisyonu da Ramusio gibidir. Bir yüzyıl sonra, *De Viris Illustribus* edisyonunda Hottinger "*interpres*" kelimesini korumuştur; eklediği notta bunun bir Arap geleneği olduğunu belirtir, ama bu yanlıştır. *VIA-Hott*, 264, not a.

28 *CGA*, 401r: "Alexandro magno el quale fu propheta et Re secondo la pazia di Mucametto nel corano." Ram, 398 ([*DAR*, 82v] "Alessandro Magno, gran propheta et Re, si come essi leggono nell'Alcorano", "Kuran'da geçtiği gibi, büyük peygamber ve kral olan Büyük İskender"). Ép 498 Ram'ı değil *CGA*'yı izler. Bir yanda, İslamiyet düşmanı bir ibareyi kitapta bırakması Ramusio'dan beklenen bir davranıştır. Öte yanda, Ramusio Kuran'ın 1543'te Basel'de yayınlanmış olan Latince çevirisine ya da 1547'de Venedik'te basılan İtalyanca çevirisine bakmış ve "İskender"in Yecüc Mecüc hikâyesiyle birlikte verildiğini görmüş olabilir (*L'Alcorano di Macometto*, 61r–v). İslami düşüncede İskender'in konumunu bilmediğinden, Giovanni Leone'nin sözleriyle şaşkına dönüp "Mucametto'nun budalalığı" ibaresini metinden çıkarmış olabilir, başka bir olasılık da el-Vezzan'ın ibareyi yazma metinlerin birinden çıkarmış olmasıdır. Harvey, "Crypto–Islam" s. 169, madde 15. Takiyyenin izin verdiklerinin sınırları konusunda bkz. Stewart, "*Taqiyyah*" 35.

29 *CGA*, 398v. Ram, 395 ([*DAR*, 82r] "con colorita mezogna"); Ép, 495.

30 *CGA*, 401r.

31 Rhuvon Guest, "Al-Iskandar" *EI1*, c. 2, kısım 1, s. 534; Andreas Schmidt–Colinet, "Das Grab Alexanders d. Gr. in Memphis?" M. Bridges ve J. C. Bürgel, ed., *The Problematics of Power: Eastern and Western Representations of Alexander the Great* içinde (Bern: Peter Lang, 1996), 87–90: İskender'in naaşının İskenderiye'ye getirilmeden önce Memfis'te durmasını tartışır. Al-Mas'udi, *Prairies*, bölüm 25, par. 679, 2: 24–559. Al-Harawi, *Guide*,

112. Doris Behrens-Abouseif, "Notes sur l'architecture musulmane d'Alexandrie" Christian Décobert ve Jean-Yves Empereur, ed., *Alexandrie médiévale 1* içinde (Kahire: Institut français d'archéologie orientale, 1998), 101. İbn Hevkal, Mukaddesi, İbn Cübeyd ya da İbn Battuta'nın İskenderiye hakkında yazdıklarında İskender'in mezarından söz edilmez. Yirminci yüzyıl yazarlarından E. M. Forster Danyal Peygamber camiinin İskender'in mozolesi üzerine inşa edildiğini söylemiştir (*Alexandria: A History and a Guide* [ilk basımı 1922; Londra: Michael Haag, 1982], 86).

32 *CGA*, 206r ("una scriptura de verbis Mucametti"). Ram, 217-18 ([*DAR*, 45r] "il Libro delle parole di Mahumetto"); Ép, 246. Abun-Nasr, *History*, 51.

33 *CGA*, 395r-v. Ram, 392, Ép, 491. Hişam İbnü'l-Kelbî için bkz. *The Book of Idols*, çev. Nabih Amin Faris (Princeton: Princeton University Press, 1952), vii-xii; *Les Idoles de Hicham Ibn al-Kalbi*, çev. Wahib Atallah (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1969), xix-xxviii ve Al-Nadim, *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, çev. Bayard Dodge, 2 cilt (New York: Columbia University Press, 1970), 1:205-213. El-Vezzan'ın zikrettiği metin kayıp birçok yazmadan biridir. Al-Tabari, *History*, 2:50, 109-110.

34 "Al-Iskandar," *EI1*, c. 2, kısım 1, 533-34. "Iskandar Nama" *EI2*, c. 4, kısım 1, 127-29. İslami metinleri besleyen bir dizi klasik çağ metni için bkz. Ernest A. W. Budge, *The History of Alexander the Great, Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1889), özellikle 176-200, ve *The Life and Exploits of Alexander the Great, Being a Series of Ethiopic Texts*, 2 cilt (1896 edisyonunun yeniden basımı; New York ve Londra, Benjamin Blom, 1968). Charles Genequand, "Sagesse et pouvoir: Alexandre en Islam" Bridges ve Bürgel, ed., *Problematics* içinde, 126-33; Caroline Sawyer, "Sword of Conquest, Dove of the Soul: Political and Spritual Values in Ahmadi's *Iskandarnama*" *age.*, özellikle 144-45; Claude-Claire Kappler, "Alexandre dans le *Shah Nama* de Firdousi: De la conquête du monde à la découverte de soi" *age.*, 165-73.

35 İskender'in Zülkarneyn olup olmadığı hakkındaki tartışma için bkz. "Al-Iskandar," *EI1*, c. 2, kısım 1, 534; Abel, "Dhu'l Qarnayn" 5-16; Genequand, "Sagesse et pouvoir" Bridges ve Bürgel, ed., *Problematics* içinde, 130; François de Polignac, "Cosmocrator: l'Islam et la légende antique du souverain universel" *age.*, 150; Faustina Doufikar-Aerts, "Alexander the Great and the Pharos of Alexandria in Arabic Literature" *age.*, 191-197. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:163 "Dokuzuncu kısmın ortasında İskender'in yaptığı set [yani Yecüc ve Mecüc'e karşı inşa edilen sur] vardır ... Bu konudaki doğru bilgi Kuran'da bulunur." Al-Mas'udi, *Prairies*, bölüm 25, par. 671, 2:251: İskender ile Zülkarneyn'in kimliği konusundaki ihtilafı anlatır. Al-Idrisi, *Première géographie*, 98-99, ikinci iklim, birinci kısım.

36 Al-Tabari, *History*, 2:107-109; Polignac, "Cosmocrator" Bridges ve Bürgel, ed., *Problematics*, 153-56, 162; Robert Hillenbrand, "The Iskandar Cycle in the Great Mongol *Shahnama*" *age.*, 204-205: Hillenbrand, İskender'in konumunu "çelişkili" olarak tanımlar.

37 Zikreden Abel, "Dhu'l Qarnayn" 15-16.

38 *VIA*, 33r-v; *VIAHott*, 250. Corbin, *Histoire*, 160, 170-71; *EI2*, 7:788.

39 Jacques Berque, "The Koranic Text: From Revelation to Compilation," Atiyeh, ed., *Book* içinde, 17-29. Belli başlı metinler konusunda bkz. Peters, *Judaism, Christianity and Islam*, 2:29-57 (56: Peygamberden alıntı: Baghawi, *Mishkat al-Masabih*, 8.3.1). *CEI*, 228-41, 324-25 ("*Qira'ah*"). Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *The Commentary on the Qur'an* (*Jami' al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an*'ın kısaltılmış çevirisi), çev. J. Cooper (Oxford: Oxford University Press, 1987), xxi-xxiii, 16, 25-31. Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 2:439-43.

40 Arberry, 1:73. QAn, Sure "Imrana" 49a, âyet 6. Jane Dammen McAuliffe, Barry D. Walfish ve Joseph W. Goering, ed., *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2003), özellikle bölüm 20, Jane Dammen McAuliffe, "An Introduction to Medieval Interpretation of the Qur'an"

ve bölüm 27, Stefan Wild, "The Self-Referentiality of the Qur'an. Sura 3:7 as an Exegetical Challenge."

41 Imam al-Haramayn al-Juwayni (d. 478/1085), *The Noble Healing*, alıntılayan Peters, *Judaism, Christianity, and Islam*, 1:33–37. Muhammad Murtada al-Kashi (ö. yak. 911/1505), *The Pure in the Interpretation of the Qur'an*, alıntılayan Peters, 1:57–59. Goldman, *Life and Times*, 62. Ibn Hazm, "On the Inconsistencies of the Four Gospels" *Al-Fasl fi al-milal*'den alıntı (çev. Thomas E. Burman), Olivia Remie Constable, ed., *Medieval Iberia. Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources* içinde (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997), 81–83. *CGA* 185r, 418v. Ram, 200, 415; Ép, 225, 518. Şiilerin Kuran yorumu için bkz. Cooper, "Translator's Introduction" al-Tabari, *Commentary*, xxvii–xxviii.

42 James A. Bellamy, "Some Proposed Emendations to the Text of the Koran" Ibn Warraq, ed., *What the Koran Really Says: Language, Text, and Commentary* (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2002), 489–90, 511 n4. Yorumcuların tek tek kelimeler için önerdikleri düzeltmelerin bazı örnekleri için bkz. J. Barth, "Studies Contributing to Criticism and Exegesis of the Koran" çev. G.A. Wells, *age.*, 400, 427, 429. Andrew Rippin, "The Designation of 'Foreign' Languages in the Exegesis of the Qur'an" McAuliffe vd, ed., *With Reverence*, bölüm 28.

43 Egidio da Viterbo, *Scechina e Libellus de Litteris Hebraicis*, ed., François Secret, 2 cilt (Roma: Centro Internazionale di Studi Umanistici, 1959), 2:166. Valeriano, *Hieroglyphiques*, yeryüzü fatihi olarak: 189b, 236d–237a, 657d; 321b (İskenderiye hakkındaki kehanet); 420d (adil); 41d ve 64c (güçlü); 401a (şans getirdiğine inanılan imge); 440c (cinsel denetim).

44 George Carey, *The Medieval Alexander*, ed. D. J. A. Ross (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), 67, 260–72, 343: (Domenico Falugi, *Triompho magno nel qual si contiene le famose guerre d'Alexandro magno* [Roma: Marcello Silber, 1521]). Joachim Storost, *Studien zur Alexandersage in der älteren Italienischen Literatur* (Halle: Max Niemeyer Verlag, 1935), 256–70. Niccolò Machiavelli, *The Art of War*, çev. Ellis Farneworth, ed. Neal Wood (New York: Bobbs Merrill Co., 1965), 107, 128, 179, 193, 206, 211 (*Libro della arte della guerra* [Floransa: Heirs Giunta, 1521]). Castiglione, *Courtier*, 1:18, s. 35, 1:43, s. 68, 1:45, s. 72–3, 75, 1:52, s. 81; 2:67, s. 166; 3:35, s. 239–40. Florens Deuchler, "Heldenkult im Mittelalter: Alexander der Grosse" Bridges ve Bürgel, ed., *Problematics*, 16–26.

45 "Alexander in Jerusalem" Micha Joseph Bin Gorin, *Mimekor Yisrael: Classical Jewish Folktales* (çev. I. M. Lask, ed. Emanuel Bin Gorion ve Dan Ben-Amos, Bloomingon ve Indianapolis: Indiana University Press, 1990) içindeki *Josippon*'dan, 89–93.

46 Martin, "Giles" *Egidio da Viterbo*, 205–215; Weil, *Lévita*, 301–322; Levita, *Massoreth*, 86–96. Crawford Howell Toy ve Caspar Levias, "Masorah" JewishEncylopedia.com.

47 Martin, "Giles" *Egidio da Viterbo*, 205, 219. Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (New York: Charles Scribner's Sons, 1969), 133–40. Erasmus, Yeni Ahit çevirisinin düzeltilmesi gerektiğini 1505'te yayınladığı Lorenzo Valla'nın *Adnotationes in Novum Testamentum* kitabının önsözünde belirtmişti (Charles Trinkaus, *"In our Image and Likeness": Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought* [Londra: Constable, 1970] 572–73).

48 Ernesto Utrillas Valero, "Los Mudéjares Turolenses: Los Primeros Cristianos Nuevos de la Corona de Aragón" *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo*, 820, 823.

49 "QAn" olarak kısaltılan bu metnin tam başlığı şöyledir: *Alchoranus Arabico Latinus Transcriptus*, Biblioteca Ambrosiana, Milano, Arapça yazmalar, D 100 inf, 1a–2b: İskoçyalı David Colville, 1621 edisyonuna Latince yazdığı önsözde Escorial nüshasından kopyaladığı yazmayı tarif eder, ayrıca "Iohannes Gabriel Terrolensis" "Iohannes Leo Granatinus" ve Egidio da Viterbo'nun bu yazmaya katkılarını belirtir; yeniden basımı: Löfgren ve Traini, *Arabic Manuscripts*, 1:41–43. Bu yazma hakkında, bkz. Bobzin, *Der Koran*, 84–88 ve özellikle Thomas Burman, "Cambridge University Library MS Mm.v.26" Burman vd, ed., *Religion*, 335–63. Burman bu çeviriyazı Kuran ve Latince çevirisinin ikinci ve daha erken bir nüshasını bulmuş-

tur ve metnin geç ortaçağda nasıl ele alındığını anlatır. Bu metinleri *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140–1560* içinde tartışacaktır (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007).

50 Thomas E. Burman, "Polemic, Philology, and Ambivalence: Reading the Qur'an in Latin Christendom" *Journal of Islamic Studies* 15:2 (2004), 181–209 ve Burman'nın önemli kitabı, *Reading the Qur'an* (2007).

51 QAn, David Colville sunuş sayfalarında "Johannes Leo Granatinus"un ithafını doğrudan alıntılar; Lögren ve Traini, *Arabic Manuscripts*, 1:43.

52 Burman, "MS Mm.v. 26" 344. 1536'da ölen William Tyndale'in sahip olduğu Egidio Kuran'ında âyet numaraları vardır. Al-Tabari, *Commentary*, 1:37–38: Hz. Ayşe'den rivayet edildiğine göre, "Peygamber numaralı âyetlerden başka Kuran'dan herhangi bir şey üzerinde yorumda bulunmazdı"; bu hadisi yorumlayan et-Taberî "kuşkusuz bunlar numarası olan âyetlerdir" demişti. Ancak âyetlere çok daha geç tarihlerde numara verilmiştir (Guesdon ve Vernay–Nouri, ed., *Art du livre*, 60–75; Khatibi ve Sijelmassi, *Islamic Calligraphy*, 118). İncil âyetlerine numarayı ilk kez Protestan Robert Estienne 1551'de yayınladığı Yunanca Yeni Ahit'te ve 1552'de yayınladığı Fransızca Yeni Ahit'te verdi; her iki İncil Cenevre'de basılmıştı (Elizabeth Armstrong, *Robert Estienne Royal Printer* [Cambridge: Cambridge University Press, 1954], 226, 228).

53 QAn, başlangıç suresi, 1b; Bobzin, *Koran*, 88. Ambrosius metnini yorumlayan Thomas Burman "Latince metindeki basit açıklamaların . . . metnin daha kolay okunmasını ya da Arapça metnin kelime anlamına daha sadık kalınmasını ya da her ikisini birden sağlama amacında olduğu açıktır" der ("MS Mm.v. 26" Burman vd, ed., *Religion*, 353–54). QAn'daki sure numaraları bugünkü klasik sistemden farklıdır: farklardan biri QAn'da başlangıç suresine ad ya da numara verilmemesidir, ikincisi ise Kuran'ın ikinci, yani Bakara suresinin QAn'da birinci sure olmasıdır. Dolayısıyla QAn'dan söz ederken sureye QAn'da verilen numarayı, varak numarasını ve âyet numarasını belirtiyorum. Bugünkü numaralandırma köşeli parantez içinde verilmiştir.

54 QAn, 1a, âyet; Sure "Vacca" 4b, âyet numarası okunmuyor; 21a, âyet 133 [2:22, 135]. Sure "De Apibus" 248a, âyet 1, 3; 250a, âyet 27, 250b, âyet 35 [16:1, 3, 27, 35]. Sure "De Gentibus" 314b, âyet 17; 316a, âyet 24, 29 [22:17, 26, 31]. Burman, "MS Mm.v. 26" 351–52; Bobzin, *Koran*, 87–88. Al-Tabari, *Commentary*, 76–78, 165–67. Qur'an 108:1'den başka bir örnek: çevirmen "kevser" ("bolluk") kelimesine karşılık bulamayınca Allah'ın Hz. Muhammed'e "sana *alcauthar* [el kevser] verdik" dediğini yazıvermiştir. Yuhanna el-Esad yine İslami tefsirleri izleyerek, buradaki "kevser"in "cennetteki bir ırmak" olduğunu açıklar (QAn, Sure "De alcautar" 608a); Walid Saleh, *The Formation of the Classical "Tafsir" Tradition. The Qur'an Commentary of al-Thal'abi (d.427/1035)* [Leiden ve Boston: Brill, 2004], 119–24).

55 QAn, Sure "De Antro" 282b–284a, özellikle âyet 76 [18:84]. Budge, *Life*, 2:14–26, 344, 347; Carey, *Medieval Alexander*, 110–116, 290–91; Deuchler, "Heldenkult" Bridges ve Bürgel, *Problematics* içinde, 23; Polignac, "Cosmocrator" *age.*, 149–151; Kappler, "Alexandre" *age.*, 165.

56 Arberry, 1:82. Qan, Sure "Imrana" 53a (58–59. âyetler hakkındaki tefsirler [3:59–61]); 57a, 58. âyet [3:59].

57 QAn, Sure "De Apibus" 258b, âyet 106 [16:106]. *Machumetis Saracenorum principis, Eiusque Successorum Vitae, ac Doctrina, Ipsique Alcoran*, ed. Theodor Bibliander, 3 cilt (Basel: Johann Oporinus, 1543), 1:90, 97. Bobzin, *Der Koran*, 232, 232n.466.

58 Andrés, *Confusione*, 5r–v, 64r–v. Bobzin, "Juan Andrés" 537–48; Bobzin, *Koran*, 345. Bkz. yukarıda 6. Bölüm.

59 *CGA*, 433r. Ram, 429; Ép, 538.

9. BÖLÜM DÖNÜŞ
(Sayfa 221-234)

1 *CGA*, 43v–44r, 432v–433r. Ram, 66–67, 429; Ép, 65–66, 538.

2 Genel bir anlatı için bkz. Judith Hook, *The Sack of Rome, 1527*, 2. ed. (Londra: Palgrave MacMillan, 2004) ve Denis Crouzet, *Charles de Bourbon, Connétable de France* (Paris: Fayard, 2003), bölüm 5. Cellini, *Autobiography*, 59–69; *Vita*, 1:34–39, s. 127–51. Luigi Guicciardini, *The Sack of Rome*, çev. James H. McGregor (New York: Italica Press, 1993), özellikle 83–116; "Kilisenin bütün kutsal eşyaları, şehri Türkler ya da Faslılar ya da bir başka barbar ve kâfir düşman ele geçirmişçesine, ayaklar altına alındı" (115). Gouwens, *Remembering the Renaissance*, xvii–xix, 184 (Pietro Alciono'nun Latince söylevi).

3 Guicciardini, *Sack*, 92–93. Hook, *Sack*, 61, 112, 136, 177, 182–83, 208. Emanuele Mattaliano, "L'Autonomia del Territorio di Carpi dagli Inizi al Passaggio sotto il Dominio Estense" *Società*, 393. Sanuto, *Diarii*, 44:545; 45:177, 210, 227. Weil, *Lévita*, 107. Bazı kaynaklar Egidio da Viterbo'nun kütüphanesinin yağma sırasında "yok olduğunu" söylese de, koleksiyonundaki 809 yazma 1532'de öldüğünde Kardinal Niccolò Ridolfi'ye geçmişti (Roberto Ridolfi, "La Biblioteca del cardinale Niccolò Ridolfi, 1501–1550" *La Bibliofilia* 31 [1929]:176–77). Egidio'nun koleksiyonunun bir bölümü ya Viterbo'daydı ya da yağmacılar kitapların sadece bir kısmını alıp gitmişlerdi.

4 Weil, *Lévita*, 107–108. Levita, *Massoreth*, 100.

5 Weil, *Lévita*, 110. Sanuto, *Diarii*, 45:364, 383, 383, 408, 551. Secret, *Kabbalistes*, 117. Egidio da Viterbo, *Schechina*, 1:104–106.

6 Sanuto, *Diarii*, 46:135. *Alberti Pii Carporum Comitis ad Erasmi expostulationem responsio* (Paris: Josse Badius, 1529). *Alberti Pii Carporum Comitis. . . tres et viginti libri in locos lucubrationum variarum D. Erasmi Rhoterdami* (Paris: Josse Badius, 1531). Luc-Antonio Giunta'nın vârisleri Venedik'te 1531 edisyonunu da basmışlardı. Albondo Biondi, "Alberto Pio nella Pubblicistica del suo Tempo" *Società*, 124–25.

7 *Alcorano*, 22v–23r. Secret, burada "Leo Africanus"a yapılan çarpıtılmış bir referans olduğunda hemfikirdir; Zematus diye bilinen Yahudi Michael ben Sabthai'nin el-Vezzan'la karıştırıldığını söyler (Secret, *Kabbalistes*, 109, 126 n. 89; F. Secret, "Guillaume Postel et les études arabes à la Renaissance" *Arabica*, 9 [1962]: 23 n. 5). Bkz. Yukarıda Qur'an, bölüm 2, n. 69.

8 Widmanstadt, *Liber Sacrosancti Evangelii*, a***4a–4b.

9 Valeriano, *Hieroglyphiques*, 308–310. Devekuşu ve yarasayla açılan 25. Kitap Valeriano'nun doğduğu kasaba olan Bellunolu Thomas Milario'ya ithaf edilmişti: Valeriano, Papa Clement'in 1529–30'da İmparator V. Karl'a taç giydirmesi vesilesiyle yapılan, hemşerisinin de kısa süre önce tanık olduğu törenleri anlatır.

10 *Age.*, 310–12.

11 Sanuto, *Diarii*, 26:195 (ancak el-Vezzan yanlış biçimde Tlemsen sultanının elçisi olarak tanımlanır); Venedik ile İstanbul arasında Ekim 1526'dan Ocak 1527'ye kadar gidip gelen elçiler, 43:39–40, 44–5, 51–2, 67, 81, 101, 125, 132, 134, 150, 299, 322, 472, 596, 599, 687, 719, 725. Jacob Ziegler'den Wilibald Pirckheimer'a, 3 Şubat 1530, Rauch içinde, 457.

12 Robert Ricard, "Moulay Ibrahim, Caïd de Chechaouen (circa 1490-1539)" *Études*, 261–80. Luiz de Sousa, *Les Portugais et l'Afrique du Nord de 1521 à 1557*, çev. Robert Ricard (Lizbon: Livraria Portugália ve Paris: Société d'Éditions "Les Belles Lettres" 1940), 44–45. Abun-Nasr, *History*, 208–209; Cornell, *Realm*, 243–44. *CGA*, 235r. Ram, 246; Ép, 281.

13 "Les Relations du martyre d'André de Spolète" *SIHME*, 1:6–40. El-Hasan el-Vezzan'ın sözü ne bu anlatıda, ne de 1533'te Fes sultanı ile vezirine gelen Fransız heyetinin raporunda geçer (*SIHMF*, 1:1–46).

14 Abun-Nasr, *History*, 210–13; Garcia-Arenal, "Sainteté" 1021–1024; Cornell, *Realm*, 255–63. Gazvanî 935/1528–29'da öldü, ama Cezuli tarikatı güneyde devam edip çoğu zaman Sadileri destekledi.

15 *Libro Sacrosancti Evangelii*, Johann Widmanstadt'ın İmparator Ferdinand'a ithafı, a***4b.

16 *CGA*, 178r–v, 306v, 320r–327v. Ram, 194–95, 309, 321–26; Ép, 219, 366, 381–88.

17 Giovio, *Elogia virorum bellica virtute*, 313–15; *Elogi Vite ... d'Huomini Illustri di Guerra*, 404–406; *La Seconda Parte dell'Historie del suo tempo*, çev. Lodovico Domenichi (Venedik: Bartolomeo Cesano, 1554), Kitap 34, 371r–v. Matteo Bandello, *Le Novelle*, ed. Delmo Maestri, 4 cilt (Alessandria: Edizioni dell–Orso, 1995), c. 4, "La Quarta Parte de le Novelle" Novella 4, s. 39. Sylvie Deswarte–Rosa, "L'expédition de Tunis (1535): Images, interprétations, répercussions culturelles" Bartolomé Bennassar ve Robert Sauzet, ed., *Chrétiens et musulmans à la Renaissance* (Paris: Honoré Champion, 1998), 126. Abun-Nasr, *History*, 150–51, 168–69; Julien, *Histoire*, 2:256–57.

19 Amar, ed., *Consultations juridiques*, 394–95; Lagardère, *Histoire*, 102, no. 155.

19 Farhat Dachraoui, "À propos de la réalité culturelle des Morisques en Tunisie" Haddad-Chamakh ve Baccar–Bournaz, ed., *Écho*, 57–63. Bono, *Schiavi*, 461–74.

20 Jean de Thevenot, *Relation d'un Voyage fait au Levant* (Paris: Louis Billane, 1665), 522–526.

21 Nicolas Clenardus, *Correspondance de Nicolas Clénard*, ed. Alphonse Roersch, 3 cilt (Brüksel: Palais des Académies, 1940), 3:120, 125, 135–136. Venşerisî'nin *Mi'yar* adlı eserindeki fetvaya göre, bazı fakihler düşman topraklarından geçerken insan yanında Kuran bulundurulmamasını savunuyordu, çünkü kâfirler Kuran'a dokunursa hakaret etmiş olurlardı (Amar, ed., *Consultations juridiques*, 200–201).

22 Biondi, "Alberto Pio" *Società*, 128. I. François'nın Fes sultanıyla ticari ve diplomatik ilişki kurma çabaları 1533'te başlamıştı (*SIHMF*, I:1–46), ama Alberto Pio'nun daha önce verdiği öğütler bunun zeminini hazırlamış olabilir.

23 Julien, *Histoire*, 2:257–58. Deswarte–Rosa, "Expédition" Bennassar ve Sauzet, ed., *Chrétiens*, 97–113.

24 *Age.*, 81–94. Paolo Giovio'dan Milano Dükü II. Francesco Sforza'ya, Roma, 6 Haziran 1535, Paolo Giovio, *Lettera* içinde, ed. Giuseppe Guido Ferrero, 2 cilt (Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1956), no. 52, 1:153–56. *CGA*, 322v.

25 Paolo Giovio'dan Mantua Dükü Federico Gonazaga'ya, 14 Temmuz 1535 ve Paolo Giovio'dan Rodolpho Pio di Carpi'ye, 28 Aralık 1535, *Lettera*, no. 52, 1:156–60; no. 59, 1:171. Deswarte–Rosa, "Expédition" Bennassar ve Sauzet, ed., *Chrétiens*, 121–23. Cornelius Scepper, ed., *Rerum à Carolo. V Caesare Augusto in Africa bello gestarum Commentarii* (Antwerp: Jean Bellère, 1554).

26 Deswarte–Rosa, "Expédition" Bennassar ve Sauzet, ed., *Chrétiens*, 126. Giovio, *Seconda Parte dell'Historia*, Kitap 34, 371r–372r. Erika Spivakovsky, *Son of the Alhambra: Diego Hurtada de Mendoza, 1504–1575* (Austin ve Londra: University of Texas Press, 1970), 38–39, 52–57, 105.

27 Ioannes Etrobius, *Commentarium seu potius Diairium Expeditionis Tunetanae a Carolo V*, Scepper, ed., *Rerum*, 51v–52v.

28 Julien, *Histoire*, 2:270. El-Hasan'a karşı kurulan komplo ile gözlerinin oyulmasını Giovio anlatır: *La Rimante della Seconda Part dell'Historia de suo tempo*, çev. Lodovico Domenichi (Venedik: Comin da Trino, 1555), Kitap 44, 334v–344r; Matteo Bandello sırf bu olay hakkında kitap yazmıştı (*Novelle*, 4:38–48). Deswarte–Rosa, "Expédition" Bennassar ve Sauzet, ed., *Chrétiens*, 129.

29 Clenardus, *Correspondance*, 3:101, 123. Hasan el-Vezzan'ın 1930'larda Arapçada ilk zikredilişi ve eserinin 1980'de Mohamed Hajji tarafından ilk kez Arapçaya çevrilişi hakkında bkz. bu kitabın Giriş bölümü, s. 8???? ve dipnot 11. Hajji'nin *L'Activité intellectuelle au Maroc*

adlı çalışmasında (28, 35, 61, 64, 402), el-Vezzan sadece İtalya'da yazdığı eserler dolayısıyla zikredilir.

30 İslamiyeti kabul etmiş Hıristiyan ve Yahudiler için toplum ve aile bağlarının önemi konusunda bkz. Jocelyne Dakhlia, " 'Turcs de profession'? Réinscription lignagères et redéfinitions sexuelles des convertis dans les cours maghrébines (XVIe–XIXe siècles)" Mercedes García-Arenal, *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen* (Paris: Maisonneuve et Larose, 2001), 151–71. El-Vezzan gibi bir "dönme" için de aynı derecede, hatta çok daha önemli olacaktı.

31 Hajji, *Vie*, 180–83. Al-Hajari, *Kitab Nasir*. McIntosh, *Piri Reis Map*, 6–7; Piri Reis, *Kitab-i Bahriye: Book of Navigations*, 50–55, 75–78. Goodrich, *Ottoman Turks*, 7–11. Bernadette Andrea, "Columbus in Istanbul: Ottoman Mappings of the 'New World' " *Genre* 30 (Bahar/Yaz 1997), 135–65. Daha sonraki dönem konusunda bkz. Nabil Matar, ed. ve çev., *In the Lands of the Christians: Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century* (Londra: Routledge, 2003).

32 Ibn 'Askar, *Dawhat-an-Nasir. Sur les vertus éminentes des Chaiks du Maghrib au dixième siècle*, çev. A. Graulle, *Archives marocaines* 19 (1913): 35–37. Lévi-Provençal, *Historiens*, 231–37. Tlemsenli İbn Meryem'in (ö. yak. 1602/1011) önemli âlimler tezkiresinde sözü geçen yolculukların (*rihalet*) hepsi Darü'l-İslam'da ve ruhani gelişimi sağlayacak çalışmalarda bulunmak için yapılmıştı (Ibn Maryam, *El Bostan ou jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen*, çev. F. Provenzali [Cezayir: Imprimerie orientale Fontana, 1910], 238.)

33 Reynolds, ed., *Interpreting the Self*, 56–58.

34 Goodrich, *Ottoman Turks*, 35–38, 110.

35 *Libro Sacrosancti Evangelii*, a***4b. Dict, 117b. Perles, *Beiträge*, 158–62, 161, n. 1. Kaufmann, "Mantino" 37, 213; Spivakovsky, *Son*, 105, 121, 147; "La biblioteca de Don Diego Hurtado de Mendoza (1576)" P. Gregorio de Andrés, *Documentos para la historia del Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial* (Madrid: Imp. Saez, 1964) 7:291. Levita, *Nomenclatura Hebraica*. Bobzin, *Koran*, 292.

36 Spivakovsky, *Son*, 401–4. QAn, serlevha: İskoçyalı David Coville, Escorial'de Egidio da Viterbo'nun özgün Kuran'ının bir nüshasını çıkarmıştı; Escorial'deki Kuran bugün kayıptır; Burman, "MS Mm.v.26" 336, 340–41. Levi Della Vida, *Ricerche*, 311.

37 Levi Della Vida, *Ricerche*, 311–313, 321 (Postel "Leo Africanus"un Arapça gramer kitabını, Alman–Flaman sınırındaki Kleve şehir konseyi üyesi ve dostu, Arapça öğrenmeye çalışan Andreas Masius'a göndermişti); Bobzin, *Koran*, 450n. 458. F. Secret, "Filippo Archinto, Girolamo Cardano et Guillaume Postel" *Studi Francesi* 13 (1969):73–76. F. Secret, "Postel et Jean Léon l'Africain" *Postel revisité. Nouvelles recherches sur Guillaume Postel et son milieu* (Paris: SÉHA ve Milano: Arché 1998), 149–56: Secret El-Vezzan'ın Afrika kitabının Postel'in 1548'de yazdığı *Admirabilis Judaeorum clausorum seu decem tribuum Israel, sub Turcarum et Ismaelitarum potentia redactarum historia, atque ipsa Ismaelitarum origo* adlı kitabı üzerindeki etkisini gösterir. Postel'in evrensel vizyonu konusunda bkz. William Bouwsma, *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510–1581)* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957).

38 *VIA* ve *VIH* Floransa'da, Biblioteca Medicea Laurenziana'daki Antonio Petrei yazma koleksiyonu içindedir. Petrei, Kardinal Nicolò Ridolfi'nin çevresindendi; Egidio da Viterbo 1532'de ölünce kardinal onun kütüphanesindeki Yunanca, Latince, İbranice ve Arapça yazmaları almıştı. Belki el-Vezzan'ın yazmaları da Petrei'nin eline böyle geçmişti (*AMC*, 181–82; Roberto Ridolfi, "Antonio Petrei letterato e bibliofilo del Cinquencento" *La Bibliofilia* 48 [1947] 53–10; Ridolfi, "Biblioteca" 176). Johan Heinrich Heidegger, *Historia vitae et obitus I. Henrici Hottinger* (Zürih, 1667). Hottinger Arapçayı Leyden üniversitesinde öğrenmişti ve Hıristiyanlık, Musevilik ve İslamiyet'in paralel tarihlerini içeren çok ciltli *Historiae*

Ecclesiasticae'nin (1651) yazarıydı; ayrıca İbranice, Arapça, Süryanice ve Koptça kitaplar bibliyografyası yazmış, burada, Laurenziana'daki Arapça yazmaların da sözünü etmişti (*Promptuarium, sive Bibliotheca Orientalis* [Heidelberg, 1658], 211–12); bir doe İslam tarihi üzerine *Historia Orientalis* (1660) adlı kitabı vardır. *VIAHott*, 262 (41r'nin çoğunu ve 41v'nin üst kısmını atlar); *VIHHott*, 290 (*VIH*, 290, "quod Iuvenis, quem pedamaverat" yerine çizgiler koyar).

39 *Ioannis Leonis Africani, De Totius Africae descriptione, Libri IX* (Antwerp: Jan de Laet, 1556), kopyası Biblioteca Nacional Madrid, R–25410, başlık sayfasında, 17. yüzyıl elyazısıyla: "Prohibido in totium", 36v–37r. 1596 tarihli bir Roma kataloğunda esrarengiz bir "Ioannes Leonis Nardi" ilk kez ortaya çıkar, kitaplarının hepsi yasaklanmıştır, ama isimleri ve yazarın kim olduğu belirtilmez (J. M. de Bujanda vd, *Index de Rome 1590, 1593, 1596* [Sherbrooke: Éditions de l'Université de Sherbrooke ve Cenevre: Librairie Droz, 1994], 600, no. 593). 1667'de, İspanya'nın baş engizisyoncusu Antonio de Sotomayor, bu adın yanına, "Antwerp'te Joannes Latius ve Zürih'te Gessner biraderlerin bastığı *de Lege Mahometana* ile *Descriptionem Africae*'yi yazan Ioannes Leo Africanus olabilir" cümlesini yazmıştı. *Index Librorum Prohibitorum et Expurgandorum Novissimus* (Madrid: Didaci Diaz, 1667), 631, sütun 2.

SONSÖZ BAĞLANTILAR
(Sayfa 235-245)

1 François Rabelais, *Oeuvres complètes*, ed. Mireille Huchon, François Moreau'nun işbirliğiyle (Paris: Gallimard, 1994), 239 (*Pant* 7), 988–92, 1051–55, 1212, 1748–49. Richard Cooper, *Rabelais et l'Italie* (*Études Rabelaisiennes*, 24) (Cenevre: Librairie Droz, 1991), 22–30, 79–85, 99–103.

2 Rabelais, *Oeuvres*, 989, 1748–49. Cooper, *Rabelais*, 33–41.

3 Kaufmann, "Mantino" 47–57, 207–209. Rabelais, *Oeuvres*, 1017; Cooper, *Rabelais*, 157. J. J. Scarisbrick, *Henry VIII* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books), 434–37.

4 *Age.*, 23; Jean du Bellay 1530'da, yani Alberto Pio'nun öldüğü yıl Paris'te Rodolfo Pio'yla tanışmıştı. Du Bellay Alberto Pio'nun I. François ile Sultan Süleyman'ın ittifakına zemin hazırlamakta oynadığı rolün mutlaka farkındaydı. Svaldez, *Carpi*, 371 (21 Temmuz 1530 tarihli vasiyet). *Società . . . a Carpi*, 170. Rabelais Roma'yı ikinci kez ziyaret ettiğinde (Ağustos 1535'ten Mayıs 1536'ya kadar), Rodolfo Pio olasılıkla papalık elçisi tayin edildiği Paris'teydi.

5 Giovio, *Lettere*, 1:163, 171, 173. Cooper, *Rabelais*, 25, 31, 38–39, 114–16, 119–20, 133–34. Rabelais, *Oeuvres*, 1000–1017. Deswarte-Rosa, "Expédition de Tunis" 82–83, 90–91.

6 Rabelais, *Oeuvres*, 1012; Cooper, *Rabelais*, 143.

7 Rabelais, *Oeuvres*, 703, 1456. Ptolemy, *Geographia* (Roma: Evangelista Tosino, 1508), Afrika'nın dördüncü Tabula'sı; *Liber Geographiae* (Venedik: Jacopo Pencio, 1511), Afrika'nın dördüncü haritası; *Geographicae enarrationis Libri Octo*, çev. Wilibald Pirckheimer (Strasbourg: Johann Grieninger ve Johann Koberger, 1525), Afrika, Tabula 4; *Geographicae Enarrationis Libri Octo*, çev. Wilibald Pirckheimer, ed. Michael Servetus (Lyon: Melchior ve Gaspard Trechsel, 1535), Dizin, harita.

8 Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:119, 168. *CGA*, 388v–389r. Ram, 386; Ép, 480; Rauch, 310–11.

9 Rabelais, *Oeuvres*, 709. Ibn Hawqal, *Configuration*, 1:143–44; al-Idrisi, *Première géographie*, 89–90; Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, 1:120–21; Michel, *Géographie*, 2:135–36. *CGA*, 432r–v, 440v–441r. Ram, 428, 437–38; Ép, 536, 552–53. El-Vezzan Asvan'ın güneyin-

de nehir taşımacılığının olmamasını çağlayanların varlığına değil, nehrin sığ olmasına bağlar. İbn Havkal ve İdrisî malların teknelerden boşaltılıp develerle Asvan'a götürülüşünü anlatır.

10 Panurge sağır dilsiz Nazdecabre'ı işaretlerle sorguya çekerken elini "kalçasının üstüne, Arapların el-Katim dediği yere" koymuştu ("au dessus des fesses on lieu que les Arabes appellent Al Katim"). Bu, Arapça *katan*'ın yani bel bölgesinin Latinceye uyarlanmış biçimiydi ve bir hekim olarak Rabelais kelimeyi duymuş olmalıydı (Rabelais, *TL*, 20, *Oeuvres* içinde 413 [editörün *sacrum* çevirisi yanlıştır]; A. Fonahn, *Arabic and Latin Anatomical Terminology chiefly from the Middle Ages* [Oslo: Jacob Dybwad, 1922], 79, no. 1765). Tersine, Rabelais "*Teleniabin et Geleniabin*, Arapça deyim, kudret helvası, gül balı" diye yazdığında (*Oeuvres* içinde *QL*, 707), sadece uydurmaktadır.

11 Rabelais, *Oeuvres*, 46 (*Garg* 16); 437 (*TL* 27); 734 (*CL* 3). "Afrika daima yeni ve canavarca şeyler üretir" deyişi el-Vezzan'ın *Coğrafya*'sının Fransızca çevirisinde, ithaftaki şiirin son satırında görülür (*Historiale Description*, *5r–v).

12 Rabelais, *Oeuvres*, liii, lv–lvi. Cooper, *Rabelais*, 80; J. Lesellier, "Deux enfants naturels de Rabelais légitimés par le Pape Paul III" *Humanisme et Renaissance* 5 (1938):549–70.

13 Rabelais *Oeuvres*, 833–37 (*CL* 45–46).

14 *Age.*, 6 (*Garg*, Önsöz), 1050–1051, 1456–57. M. A. Screech, *Rabelais* (Londra: Duckworth, 1979), 111–14, 203–4, 208–9, 313, 321. J. M. De Bujanda, Francis M. Higman ve James K. Farge, *Index de l'Université de Paris, 1544, 1545, 1547, 1549, 1551, 1556* (Sherbrooke: Éditions de l'Université de Sherbrooke ve Cenevre: Librairie Droz, 1985), 63, 359 (no. 428), 381–83 (no. 464–465).

15 *Age.*, 213–14 (*Pant* Önsöz), 315 (*Pant* 28); Huchon'ın önemli tartışması ve kaynakçası, 1213–17.

16 *Age.*, 272–76 (*Pant* 16), 281–91 (*Pant* 18–20), 321–22 (*Pant* 30), 1221–24. Marcel Detienne ve Jean-Pierre Vernant, *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, çev. Janet Lloyd (Chicago: University of Chicago Press, 1991), Giriş, bölüm 1–2.

17 Rabelais, *Oeuvres*, 263–67 (*Pant* 14).

18 Bu bölümün benimkinden biraz farklı ama önemli bir okuması için bkz. Timothy Hampton, " 'Turkish Dogs': Rabelais, Erasmus, and the Rhetoric of Alterity" *Representations* 41 (Kış 1993):58–82.

19 Rabelais, *Oeuvres*, 91–95 (*Garg* 33), 319 (*Pant* 29); 1044–45.

20 *Age.*, 124 (*Garg* 46), 132–36 (*Garg* 50), 481–482 (*TL* 41).

21 *Age.*, 219–21 (*Pant* 1), 244 (*Pant* 8), 246–47 (*Pant* 9), 264–66 (*Pant* 14), 336 (*Pant* 34).

22 *Age.*, 232–35 (*Pant* 6), 246–50 (*Pant* 9).

23 *Age.*, 669–70 (*QL* 56).

24 *Age.*, 1217–20, 1223. Claude Gaignebet, *A plus hault sens. L'esotérisme spirituel et charnel de Rabelais*, 2 cilt (Paris: Maisonneuve et Larose, 1986), 2. kısım. Edwin M. Duval, *The Design of Rabelais's "Pantagruel"*, (New Haven: Yale University Press, 1991), bölüm 2.

25 Rabelais, *Oeuvres*, lxv, 1472–73. Herodotus, *The Persian Wars*, çev. George Rawlinson (N.Y: Modern Library, 1947), çeşitli tanrılar 2. Kitap, 4. Bölüm'dedir, 118; 18. bölüm, 124–25; 42–43. bölümler, 137–39; 48. bölüm, 141. Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 18–19, 55.

26 *CEI*, 160, 244, 318–19, 349. J. Horovitz, "Nabi" *EI1*, 3:802–3; A. J. Wensinck, "Rasul" *EI2*, 8:454–55. Qur'an, 11: Hud; 31: Lokman. Muhsin Mahdi, *La cité vertueuse d'Alfarabi: La fondation de la philosophie politique en Islam* (Paris: Albin Michel, 2000), 282–308.

27 Fawd, *Divination*, 92–104. W.P. Heinrichs ve Afif ben Abdesselem, "*Sadj*'" *EI2*, 8:732–35.

28 Arberry, 1:39.

29 QAn, 13a–b, Sure "Vacca" 84. âyet.

30 Ibn al-'Arabi, *Al-Futuhat al-makkiyya*, zikreden Chittick, *Imaginal Worlds*, 160.

Kaynakça

Elyazmaları ve Arşivler

Egidio da Viterbo, *Dichionarium sive liber radicum Aegidio Viterbien. Card, Interprete*, MS 3, Biblioteca Angelica, Roma.

———, *Aegidio Viterbiensis Historia viginiti seculorum*, MS 351, Biblioteca Angelica, Roma.

Elias bar Abraham, the Maronite (müstensih), *Liber quatuor Evangelistarum Caldaice Scriptus Anno incar. 1521*, MS Syriaque 44, Bibliothèque Nationale de France, Paris.

Grassi, Paride, *Diarium An. 1513 ad 1521*, MS E53, Özel Koleksiyonlar Bölümü, Spencer Research Library, University of Kansas Libraries, Lawrence, Kansas.

al-Hariri, al-Qasim, *Maqamat*, müzeyyen ve münakkaş, y. 619/1222 tarihinde istinsah edilmiş, MS arabe 6094, Bibliothèque Nationale de France, Paris.

———, *Maqamat*, müzeyyen ve münakkaş, Yahya al-Wasiti nüshası, istinsah tarihi 634/1237, MS arabe 5847, Bibliothèque Nationale de France, Paris.

Pio, Alberto, Prince of Carpi, Correspondence, 1512-23. MS Lea 414, nos. 1-56. Özel Koleksiyonlar, University of Pennsylvania Library, Philadelphia.

al-Wazzan, al-Hasan, *De Arte Metrica Liber*, MS Plut. 36.35, 54r-61v, Biblioteca Medicea Laurenziana, Floransa.

———, *De Viris quibusdam Illustribus apud Arabes*, MS Plut. 36.35, 31r-53v, 62r-65r, Biblioteca Medicea Laurenziana, Floransa.

———, *De quibusdam Viris Illustribus apud Hebraeos*, MS Plut. 36.35, 65v-69v, Biblioteca Medicea Laurenziana, Floransa.

———, *Libro de la Cosmogropbia [sic] et Geographia de Affrica*, V. E. MS 953, Biblioteca Nazionale Centrale, Roma.

———, *Al-Qur'an* (Latince ve Arapça) Joannes Gabriel of Teruel tarafından Latinceye çevrilmiş ve şerh edilmiş (1518); Hasan el-Vezzan tarafından redakte edilmiş (1525); David Colville tarafından istinsah edilmiştir (1621). MS D100 inf. Biblioteca Ambrosiana, Milano.

———, Latinceye çevriyazı, "Aziz Pavlus'un Mektupları"nın Arapça tercümesi, MS Orientale 16-alfa.J.6.3. Biblioteca Estense Universitaria, Modena.

———, Jacob Mantino vd. Arapça–İbranice–Latince–İspanyolca sözlük. MS 598, Manuscritos arabes 16. Real Biblioteca del Escorial, İspanya.

Archivio Segreto Vaticano, Archivio Concistoriale, Acta Vicecancellerii, Vol. 2, Camera Apostolica, Introitus et Exitus, nos. 559-61.

Archivio di Stato di Roma, Camerale I, Busta 1748, 1749. Camerale I, Mandati Camerali 859 A-B. Collegio dei Notai Capitolini 562-63, 852-53, 1704, 1706, 1709-10, 1871-72.

Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikan, MSS Vat. Ar. 80, 115, 557, Hasan el-Vezzan'ın düştüğü derkenar düştüğü imzasıyla.

Basılı Kaynaklar

Adrutiel, Abraham ben Salomon, "Sefer ha-Kabbala", *Dos Crónicas Hispanohebreas del Siglo XV*, yay. haz. ve çev. Yolanda Moreno Koch, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1992.

Aesop, *The Medici Aesop. Spencer MS 50. From the Spencer Collection of the New York Public Library*, tıpkı basım, yay. haz. ve çev. Bernard McTigue, New York: Harry Abrams, 1989.
Alcala, Pedro de, *Arte para ligeramente saber la lengua araviga* ve *Vocabulista aravigo en letra castellana*, Granada: Juan Varela, 1505.
L'Alcorano di Macometto, Nel qual si contiene la Dottrina, la Vita, I Costumi, et le Leggi sue. Tradotto nuovamente dall'Arabi in lingua Italiana, Basım yeri belirtilmemiş (Venedik): Andrea Arrivabene, 1547.
Amar, Émile, yay. haz. ve çev., *Consultations juridiques des faqihs du Maghreb* [Ahmed el-Venşerisî'nin *Mi'yar*'ındaki fetvalar ve şeri sicillerden seçmelerin tercümesi], *Archives marocaines* 12 (1908).
Andrés, Juan, *Opera chiamata Confusione della Setta Machumetana, composta in lingua Spagnola, per Giovan Andrea gia Moro et Alfacqui, della citta di Sciativa* [*Játiva*], *hora per la divina bontà Christiano e Sacerdote*, çev. Dominco de Gaztelu, Seville, 1540.
al-Ash'ari, Abu-l-Hasan 'Ali ibn İsma'il, *Highlights of the Polemic against Deviators and Innovators*, çev. Richard J. McCarthy. Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari*, Beyrut: Imprimerie Catholique, 1953.
'Attar, Farid-ud-Din, *Le langage des oiseaux*, çev. Garcin de Tassy, Paris: Sindbad, 1982.
al-Bakri, Abu-'Ubayd, *Description de l'Afrique septentrionale*, çev. Mac Guckin de Slane, 1913; tekrar baskı, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1965.
Boccaccio, Giovanni, *The Decameron*, çev. John Payne, New York: Modern Library, 1931.
Budge, Ernest A. W., yay. haz. ve çev., *The History of Alexander the Great, Being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1889.
———, yay. haz. ve çev., *The Life and Exploits of Alexander the Great, Being a Series of Ethiopie Texts*, 2 cilt, 1896. Tekrar baskı, New York ve Londra: Benjamin Blom, 1968.
Carvajal, Bernardino Lôpez de, *La Conquista de Baza*, çev. Carlos de Miguel Mora, Granada: Universidad de Granada, 1995.
———, *Epistola ad invictissimum Carolum in Imperio E. super declaration M. Suae contra Lutherum facta*, Basım yeri ve tarihi belirtilmemiş [1521].
Castiglione, Baldassare, *The Book of the Courtier*, çev. Charles S. Singleton, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959.
Castries, Henry de, yay. haz., *Les sources inédites de l'histoire du Maroc. Archives et bibliothèques d'Espagne*, 1. dizi, 3 cilt, Paris: Ernest Leroux ve Paul Geuthner ve Madrid: Ruiz Hermanos, 1921-61.
———, yay. haz., *Les sources inédites de l'histoire du Maroc de 1510 à 1845*, Archives et bibliothèques de France, 1. dizi, 4 cilt, Paris: Ernest Leroux, 1905-26.
Cellini, Benvenuto, *La vita*, yay. haz. Lorenzo Bellotto, Parma: Ugo Guanda, 1996.
———, *Autobiography*, çev. George Bull, Londra: Penguin, 1998.
Cenival, Pierre de–Robert Ricard, yay. haz., *Les sources inédites de l'histoire du Maroc. Archives et bibliothèques de Portugal*, 1. dizi, 5 cilt, Paris: Paul Geuthner, 1934-53.
Les cent et une nuits, çev. M. Gaudefroy-Demombynes, Paris: Sindbad, 1982.
Chronique de Santa-Cruz du Cap de Gué (Agadir), yay. haz. ve çev. Pierre de Cenival, Paris: Paul Geuthner, 1934.
Clenardus, Nicolas, *Correspondance de Nicolas Clénard*, yay. haz. Alphonse Roersch, 3 cilt, Brüksel: Palais des Académies, 1940.
David Reuveni, *The Story of David Hareuveni* (İbranice), yay. haz. Aaron Zeev Aescoly, Kudüs: Bialik Institute, 1993.
Delicado, Francisco, *Portrait of Lozana, The Lusty Andalusian Woman*, çev. Bruno M. Damiani, Potomac, Maryland: Scripta Humanistica, 1987.
———, *Retrato de la Lozana Andaluza*, yay. haz. Claude Allaigre, Madrid: Cátedra, 1985.

Della Casa, Giovanni, *Galateo of Manners and Behaviours (1576)*, çev. Robert Peterson, Bari: Adriatica Editrice, 1997.
Dorado, Bernardo, *Compendio Historico de la Ciudad de Salamanca*, Salamanca: Juan Antonio de Lasanta, 1776.
Egidio da Viterbo, *Scechina e Libellus de Litteris Hebraicis*, yay. haz. François Secret, 2 cilt, Roma: Centro Internazionale di Studi Umanistici, 1959.
Erasmus, Desiderius, *On Good Manners for Boys (De civilitate morum puerilium)*, çev. Brian McGregor, *Collected Works of Erasmus*'un 25. cildi, Toronto: University of Toronto Press, 1985.
Fagnan, E., yay. haz. ve çev., *Extraits inédits relatifs au Maghreb (Géographie et histoire)*, Cezayir: Jules Carbonel, 1924.
al-Farabi, Abu Nasr, *Aphorismes choisis*, çev. Soumaya Mestiri ve Guillaume Dye, Paris: Fayard, 2003.
Ferrajoli, Alessandro, *Il ruolo della corte di Leone X*, yay. haz. Vincenzo de Caprio, Roma: Bulzoni, 1984.
Fortini, Pietro, *Le giornate delle novelle dei novizi*, yay. haz. Adriana Mauriello, 2 cilt, Roma: Salerno Editrice, 1988.
Furtu, Ahmad, *A Sudanic Chronicle: The Borno Expeditions of Idris Alauma (1564-1576) according to the Account of Ahmad B. Furtu*, çev. Dierk Lange, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1987.
Galley, Micheline-Zakia Iraqui Sinaceur, yay. haz., *Dyab, Jha, Lac'âba: Le triomphe de la ruse. Contes marocains du fonds Colin*, Paris: Les Belles Lettres, 1994.
al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Le chemin assuré des dévots vers le Paradis (Minhaj al-'abidin ila al-jannah)*, yay. haz. Yahya Cheikh, çev. Miguel Asin Palacios, Beyrut: Éditions Al-Bouraq, 2000.
———, "Deliverance from Error", çev. W. Montgomery Watt, In W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, Londra: George Allen and Unwin, 1970.
———, *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty*, yay. haz. George F. McLean, çev. Muhammad Abulaylah, Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2001.
Giovio, Paolo, *Commentario de le cose de' Turchi*, Roma: Antonio Blado, 1532.
———, *Elogia Doctorum Virorum*, Antwerp: Jean Bellère, 1557.
———, *Elogia virorum bellica virtute illustrium veris imaginibus supposita*, Floransa: Lorenzo Torrentino, 1551.
———, *Gli Elogi Vite Brevemente Scritti d'Huomini Illustri de Guerra, Antichi et Moderni*, çev. Lodovico Domenichi, Floransa: Lorenzo Torrentino, 1554.
———, *Lettere*, yay. haz., Giuseppe Guido Ferrero, 2 cilt, Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1956.
———, *La Prima Parte delle Historie del suo tempo*, çev. Lodovico Domenichi, Venedik: Domenico de' Farri, 1555.
———, *La Seconda Parte dell'Historie del suo tempo*, çev. Lodovico Domenichi, Venedik: Bartolomeo Cesano, 1554.
———, *La Rimanente della Seconda Parte dell'Historie de suo tempo*, çev. Lodovico Domenichi, Venedik: Comin da Trino, 1555.
———, *Le Vite di Leon Decimo et d'Adriano Sesto Sommi Pontefici*, çev. Lodovico Domenichi, Venedik: Giovanni de' Rossi, 1557.
———, *Turcarum rerum commentarius*, çev. Francesco Negri, Paris: Robert Estienne, 1539.
Gnoli, D., yay.haz., "Descriptio urbis o censimento della popolazione di Roma avanti il Sacco Borbonica", *Archivio della R. Società Romana di Storia Patria* 17 (1894): 375-520.

Góis, Damião de, *Crónica do Felicissimo Rei D. Manuel*, yay. haz. J. M. Teixeira de Carvalho ve David Lopes, 4 cilt, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1926.
Goodrich, Thomas D., yay. haz. ve çev., *The Ottoman Turks and the New World: A Study of "Tarih-i Hind-i Garbi" and Sixteenth-Century Ottoman Americana*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990.
Guicciardini, Francesco, *Maxims and Reflections of a Renaissance Statesman*, çev. Mario Domandi, New York: Harper and Row, 1965.
Guicciardini, Luigi, *The Sack of Rome*, çev. James H. McGregor, New York: Italica Press, 1993.
al-Hajari, Ahmad ibn Qasim, *Kitab nasir al-din 'ala-l-qawm al-kafirin. The Supporter of Religion against the Infidel*, yay. haz. ve çev. P. S. Van Koningsveld, Q. al-Samarrai ve G. A. Wiegers, Madrid: CSIC/AECI, 1997.
al-Hamadhani, Badi' al-Zaman, *Le livre des vagabonds. Séances d'un beau parleur impénitent*, çev. René R. Khawam, Paris: Phébus, 1997.
———, *The Maqamat of Badi' al-Zaman al-Hamadhani*, çev. W. J. Prendergast, Londra: Curzon Press, 1973.
al-Harawi, 'Ali ibn Abi Bakr, *Guide des lieux de pèlerinage*, çev. Janine Sourdel-Thomine, Şam: Institut Français de Damas, 1957.
al-Hariri, al-Qasim, *Le livre des Malins: Séances d'un vagabond de génie*, çev. René R. Khawam, Paris: Phébus, 1992.
———, *The Assemblies of Al-Hariri*, çev. Thomas Chenery ve F. Steingass, 2 cilt, 1867-98. Tekrar baskı, Westmead, Hants.: Gregg International Publishers, 1969.
Harvey, L. P., yay. haz. ve çev., "Crypto-Islam in Sixteenth-Century Spain" [El-Vehranî'nin *aljamiados*'undaki fetvanın Latince çevriyazısı], *Actas. Primer Congreso de Estudios Arabes e Islamicos, Córdoba, 1962*, 163-81, Madrid: Comité Permanente del Congreso de Estudios Arabes e Islamicos, 1964.
al-Hawrani, 'Abd al-Rahim, *Les Ruses des femmes*, çev. René R. Khawam, Paris: Phébus, 1994.
———, *Désirs de femme*, çev. Rene R. Khawam. Paris: Phébus, 1996.
Heidegger, Johann Heinrich, *Historia vitae et obitus I. Henrici Hottinger*, Zürih, 1667.
Hodja, Nasreddin, *La sagesse afghane du malicieux Nasroddine*, çev. Dider Leroy, La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 2002.
Hunwick, John O., yay. haz. ve çev., *Shari'a in Songhay: The Replies of al-Maghili to the Questions of Askia al-Hajj Muhammad*, Oxford: Oxford University Press, 1985.
———, *Timbuktu and the Songhay Empire: Al-Sa'di's Ta'rikh al-Sudan down to 1613 and Other Contemporary Documents*, Leiden: Brill, 1999.
Ibn 'Askar, *Dawhat-an-Nasir. Sur les vertus éminentes des Chaiks du Mahgrib au dixième siècle*, çev. A. Graulle, *Archives marocaines* 19 (1913).
Ibn Battuta, Abu 'Abdallah, *Ibn Battuta in Black Africa*, çev. Said Hamdun ve Noël King, Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishers, 1994.
———, *Voyages*, yay. haz. Stéphane Yerasimos, çev. C. Defremery ve B. R. Sanguinette, 3 cilt, Paris: Librairie François Maspero & Éditions La Découverte, 1982-97.
Ibn Halil, 'Abd al-Basit, "Ar-Raud", çev. Robert Brunschvig, Robert Brunschvig, *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XVe siècle*, 17-84, Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.
———, "El Reino de Granada en 1465-66", *Viajes de estranjeros por España y Portugal*, yay. haz. ve çev. J. Garcia Mercadel, cilt I, Madrid: Aguilar, 1952.
Ibn Hawqal, *La configuration de la terre (Kitab Surat al-Ard)*, çev. J. H. Kramers ve G. Wiet, Paris: Maisonneuve & Larose, 2001.
Ibn Hazm, *De l'amour et des amants. Tawq al-hamama fi-l-ulfa wa-l-ullaf (Collier de la colombe sur l'amour et les amants)*, çev. Gabriel Martinez-Gros, Paris: Sindbad, 1992.
Ibn Ishaq, *La Vie du Prophète Muhammad, l'Envoyé d'Allah*, yay. haz. Ibn Hisham, çev. 'Abdurrahman Badawi, 2 cilt, Beyrut: Éditions Albouraq, 2001.

Ibn Iyas, Muhammad ibn Ahmad, *Journal d'un bourgeois du Caire: Chronique d'Ibn Iyas*, yay. haz. ve çev. Gaston Wiet, 2 cilt, Paris: Librairie Armand Colin & SEVPEN, 1955-60.
Ibn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr*, çev. Ronald J. C. Broadhurst, Londra: Jonathan Cape, 1952.
Ibn Khaldun, 'Abd-ar Rahman, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, yay. haz. Paul Casanova, çev. Mac Guckin de Slane, 4 cilt, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925-56.
———, *Le Livre des Exemples*, cilt 1: *Autobiographie. Muqaddima*, çev. Abdesselam Cheddadi, Paris: Gallimard, 2002.
———, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, çev. Franz Rosenthal, 2. baskı, 3 cilt, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1967.
———, *Le Voyage d'Occident et d'Orient. Autobiographie*, çev. Abdesselam Cheddadi, 2. baskı, Paris: Sindbad & Arles: Actes Sud, 1995.
Ibn Khallikan, *Biographical Dictionary*, çev. Mac Guckin de Slane, 4 cilt, 1842-72; tekrar baskı, New York ve Londra: Johnson Reprint, 1961.
Ibn Maryam, *El Bostan ou jardin des biographies des saints et savants de Tlemcen*, çev. F. Provenzali, Cezayir: Imprimerie Orientale Fontana, 1910.
Ibn al-Muqaffa', *Le livre de Kalila et Dimna*, çev. André Miquel, Paris: Klincksieck, 1957.
Ibn Sahl, Ibrahim, *Poemas*, yay. haz. ve çev. Teresa Garulo, Madrid: Hiperión, 1983.
al-Idrisi, *Le Maghrib au 12e siècle*, çev. Mahamad Hadj Sadok, Paris: Publisud, 1983.
———, *La Première géographie de l'Occident*, yay. haz. Henri Bresc ve Annliese Nef, çev. Jaubert ve Annliese Nef, Paris: Flammarion, 1999.
al-Jahiz, 'Amr ibn Bahr, *Ephèbes et courtisanes* (*Kitab mufakharat al-jawari wa-l-ghilman*'ın çevirisi), yay. haz. Malek Chebel, çev. Maati Kabbal, Paris: Rivages Poches, 1997.
———, *Kitab al-Hayawan*, yay. haz. 'Abd-al-Salam Muhammad Harun, 7 cilt, Kahire, 1930-45.
———, *The Life and Works of Jahiz: Translations of Selected Texts*, Arapçadan çev. Charles Pellat; Fransızcadan çev. D. M. Hawke, Londra: Routledge & Kegan Paul, 1969.
———, *Livre des animaux*, der. ve çev. Mohamed Mestiri ve Soumaya Mestiri, Paris: Fayard, 2003.
———, *Le livre des avares*, çev. Charles Pellat, Paris: Éditions Maisonneuve et Larose, 1997.
Kati, Mahmud, *Tarikh el-Fettach ou Chronique du chercheur pour servir à l'histoire des villes, des armées et des principaux personnages du Tekrour*, çev. O. Houdas ve M. Delafosse, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1964.
al-Khwarizmi, *Afrika nach der arabischen Bearbeitung der "Geographia" des Claudius Ptolemaeus*, çev. Hans von Mžik, Viyana: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1916.
The Koran Interpreted, çev. Arthur J. Arberry, 2 cilt, New York: Macmillan, 1955.
Leo X, *Bando de le Processioni per la unione de Principi Christiani contra Turchi*, Roma, 1518.
Levita, Elijah, *Accentorum Hebraicorum Liber Unus* (İbranice ve Latince), çev. Sebastian Münster, Basel: Heinrich Petri, 1539.
———, *Capitula Cantici . . . et officiorum* (İbranice ve Latince), çev. Sebastian Münster, Basel: J. Froben, 1527.
———, *Grammatica Hebraica Absolutissima* (İbranice ve Latince), çev. Sebastian Münster, Basel: J. Froben, 1525.
———, *Lexicon Chaldaicum*, yay. haz. Paul Fagius, Isny: Paul Fagius, 1541.
———, *The Massoreth Ha-Massoreth*, yay. haz. ve çev. Christian D. Ginsburg, Londra: Longmans, Green, Reader & Dyer, 1867.
———, *Nomenclatura Hebraica*, Isny: Paul Fagius, 1542.
———, *Opusculum Recens Hebraicum . . . cui titulum fecit . . . Thisbites, in quo 712 vocum quae sunt partim Hebraicae, Chaldaicae, Arabicae, Graecae et Latinae quaeque in Dictionariis non facilè inveniuntur* (İbranice ve Latince), çev. Paul Fagius, Isny: Paul Fagius, 1541.

———, *Sefer Ha-Buohur... Liber Electus complectens in Grammatica quatuor orationes*, Basel: J. Froben, 1525.

———, *Vocabula Hebraica irregulana*, çev. Sebastian Münster, Basel: Heinrich Petri, 1556.

Levtzion, N.-J.F.P. Hopkins, yay. haz., *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*, çev. J.F.P. Hopkins, Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishers, 2000.

Le livre des ruses, çev. René R. Khawam, Paris: Phébus, 1976.

Luqman, *Fables de Lokman*, çev. M. Cherbonneau, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925.

———, *Loqman berbère avec quatre glossaires et une étude sur la légende de Loqman*, yay. haz. René Basset, Paris: Ernest Leroux, 1890.

Machiavelli, Niccolò, *The Art of War*, yay. haz. Neal Wood, çev. Ellis Farneworth, New York: Bobbs-Merrill Company, 1965.

———, *The Prince*, çev. Luigi Ricci ve E.R.P. Vincent, New York: Random House, 1940.

Machumetis Saracenorum principis, Eiusque Successorum Vitae, ac Doctrina, Ipsique Alcoran, yay. haz. Theodor Bibliander, 3 cilt, Basel: Johann Oporinus, 1543.

Madelin, Louis, yay. haz., "Le journal d'un habitant français de Rome au XVIe siècle", *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 22 (1902): 251-300.

Maimonides, Moses, *Ethical Writings of Maimonides*, yay. haz. Raymond L. Weiss ve Charles Butterworth, New York: New York University Press, 1975.

Mantino, Jacob, çev., *Avicennae Arabis Medicorum... principis. Quarta fen, primi. De universali ratione medendi nunc primum M. Iacob. Mantini, medici hebraei, latinitate donata*, Ettlingen: Valentinus Kobian, 1531.

———, çev., *Averois Cordubensis Paraphrasis in Librum Poeticae Aristotelis, Iacob Mantino Hispano Hebraeo, Medico interprete*, Aristotle, *Omnia quae extant Opera*, 2:89r-94r, Venedik: Giunti, 1550-52.

———, çev., *Averois Paraphrasis Super libros de Republica Platonis, nunc primum latinitate donata, Iacob Mantino Medico Hebraeo Interprete*, Roma: Valerio & Luigi Dorici, 1539.

Manuel I, *Epistola Invictissimi Regis Portugalliae ad Leonem X.P.M. Super foedore inito cum Presbytero Joanne Aethiopiae Rege*, Basım yeri belirtilmemiş [Strasbourg], basım tarihi belirtilmemiş [1521].

al-Maqqari, Ahmad, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, çev. Pascual de Gayangos, 2 cilt, Londra: W. H. Allen, 1840-43.

Martire d'Anghiera, Pietro, *Una Embajada de los Reyes Católicos a Egipto según la "Legatio Babylonica" y el "Opus Epistolarum de Pedro Mártir de Anglería"*, Latinceden yay. haz. ve çev. Luis García y García, Valladolid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947.

al-Mas'udi, *Les prairies d'or*, çev. Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille; gözden geçiren Charles Pellat, 5 cilt, Paris: CNRS, 1965-97.

Monroe, James T., çev., "A Curious Morisco Appeal to the Ottoman Empire", *Al-Andalus* 31 (1966): 281-303.

Münzer, Hieronymus, *Viaje por España y Portugal* (1494-1495), çev. José López Toro, Madrid: Ediciones Polifemo, 1991.

al-Muqaddasi, *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*, çev. Basil Anthony Collins ve Muhammad Hamid al-Tai, Londra: Centre for Muslim Contribution to Civilisation and Garnet Publishing, 1994.

Muradi, *La vida, y historia de Hayradin, llamado Barbarroja: Gazavat-ı Hayreddin Paşa*, yay. haz. Miguel A. de Bunes ve Emilio Sola, çev. Juan Luis Alzamora, Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1997.

al-Nadim, *The Fibrist of al-Nadim: A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, çev. Bayard Dodge, 2 cilt, New York ve Londra: Columbia University Press, 1970.

Novellino e conti del Duecento, yay. haz. Sebastiano lo Negro, Torino: Unione Tipografico, 1963.

The Novellino or One Hundred Ancient Tales, yay. haz. ve çev. Joseph P. Consoli, New York ve Londra: Garland, 1997.

Palmer, H. R., çev., *Sudanese Memoirs. Being mainly translations of a number of Arabic Manuscripts relating to the Central and Western Sudan*, 3 cilt, Londra: Frank Cass, 1967.

Peters, F. E., yay. haz., *Judaism, Christianity, and Islam. The Classical Texts and Their Interpretation*, 3 cilt, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

Pio, Alberto, Carpi Prensi, *Tres et viginiti Libri in locos lucubrationum variarum D. Erasmi Rhoterodami*, Venedik: Luc-Antonio Giunta, 1531.

Piri Reis, *Kitab-ı Bahriye (Book of Navigation)*, Ankara: Republic of Turkey, Prime Ministry, Undersecretaryship of Navigation, 2002.

Pliny the Elder, *L'Histoire naturelle*, cilt 5, çev. Jehan Desanges, Paris: Les Belles Lettres, 1980.

Postel, Guillaume, *De la Republique des Turcs: et... des meurs et loys de tous Muhamedistes, par Guillaume Postel Cosmopolite*, Poitiers: Enguilbert de Marnef, 1560.

Prémare, A.-L. de, yay. haz., *La tradition orale du Mejdub: Récits et quatrains inédits*, Aix-en-Provence: Édisud, 1986.

Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum, Chaldeum cum tribus latinis interpretationibus et glossis, yay. haz. Agostino Giustiniani, Cenova: Petrus Paulus Porrus, 1516.

Ptolemy, Claudius, *Claudii Ptholemaei Alexandrini Liber Geographiae cum Tabulis*, yay. haz. Bernardo Silvano, Venedik: Jacopo Pencio, 1511.

———, *In hoc opere haec Continentur Geographiae Cl. Ptolemaei*, çev. Jacopo d'Angelo, Roma: Evangelista Tosino, 1508.

———, *Geographicae enarrationis Libri Octo*, yay. haz. Wilibald Pirckheimer, notlandıran Joannes Regiomontanus, Strasbourg: Johann Grueninger & Johann Koberger, 1525.

———, *Ptolemy's Geography*, çev. J. Lennart Berggren ve Alexander Jones, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000.

Pucci, Antonio, *Sanctissimi Domini nostri Papae Leonis Decimi, una cum coetu cardinalium, Christianissimorum que regum, et principum oratomm con- sultationes, pro expeditionem contra Thurcum*, Yayın yeri belirtilmemiş [Basel?], Yayın tarihi belirtilmemiş [1518].

al-Qayrawani, Ibn Abi Zayd, *La Risâla, Ou Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite Mâlikite*, çev. Léon Bercher, Paris: Éditions IQRA, 1996.

Al-Quran: A Contemporary Translation, çev. Ahmad Ali, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001.

The Qur'an. A new translation, çev. M.A.S. Abdel Haleem, Oxford: Oxford University Press, 2004.

Rabelais, François, *Oeuvres complètes*, yay. haz. Mireille Huchon; François Moreau'nun işbirliğiyle, Paris: Gallimard, 1994.

Ramusio, Giovanni Battista, yay. haz, *Primo volume, et Seconda editione delle Navigationi et Viaggi... nelle quale si contengono La Descrittione dell'Africa*, Venedik: Giunti, 1554.

———, yay. haz., *Primo volume, et Terza editione delle Navigationi et Viaggi*, Venedik: Giunti, 1563.

———, yay. haz., *Navigazioni e Viaggi*, yay. haz. Marica Milanesi, 6 cilt, Torino: Giulio Einaudi, 1978.

Rodrigues, Bernardo, *Anais de Arzila*, yay. haz. David Lopes, 2 cilt, Lisbon: Academia des Ciências de Lisboa, 1915.

Romano, Giulio, Marcantonio Raimondi ve Pietro Aretino, *I Modi. The Sixteen Pleasures. An Erotic Album of the Italian Renaissance*, yay. haz. ve çev. Lynne Lawner, Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1988.

Saada, Lucienne, yay. haz., *La Geste Hilalienne: Version de Bou Thadi (Tunisie)*, Paris: Gallimard, 1985.

Saduddin Efendi, Hoca, *Tac ul-Tevarih*, 3 cilt, İstanbul, 1862-64.

Sanuto, Marino, *I Diarii di Marino Sanuto*, 58 cilt, 1879-92. 1879-92 Venedik baskısının tıpkıbasımı, Bologna: Forni Editore, 1969.

Scepper, Cornelius, yay. haz., *Rerum à Carolo V Caesare Augusto in Africa bello gestarum Commentarii*, Antwerp: Jean Bellère, 1554.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Ad Carolum V. Imperatorem ut bellum suscipiat in Turcas cohortatio*, Bologna: Giovanni Battista di Phaelli, 1529.

al-Shafi'i, Muhammad ibn Idris, *La Risâla, les fondements du droit musulman*, çev. Lakhdar Souami, Paris: Sindbad, 1997.

al-Shahrastani, 'Abd al-Karim, *Livre des religions et des sectes*, çev. Daniel Gimaret ve Guy Monnot, Louvain: Peeters/UNESCO, 1986.

———, *Muslim Sects and Divisions*, çev. A. K. Kazi ve J. G. Flynn, Londra, Boston, Melbourne ve Henley: Kegan Paul International, 1984.

Spandugino, Theodore, *Petit Traicté de l'origine des Turcqz*, yay. haz. Charles Schefer, Paris: Ernest Leroux, 1896.

Strabo, *The Geography*, çev. H. L. Jones, 8 cilt, Londra: William Heinemann & Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960-67.

al-Sulami, 'Abd al-Rahman, *La courtoisie en Islam: Pour une meilleure fréquentation des gens*, çev. Tahar Gaïd, Paris: Éditions IQRA, 2001.

al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir, *La Chronique, Histoire des prophètes et des rois*, özetleyen al-Bal'ami, çev. Hermann Zotenberg, 2 cilt, Arles: Actes Sud, 1984.

———, *The Commentary on the Qur'an. Being an abridged translation of Jami' al-bayan 'an ta'wil ay al-qur'an*, çev. J. Cooper, Oxford: Oxford University Press, 1987.

———, *The History of al-Tabari*, 39 cilt, cilt 1: *From the Creation to the Flood*, çev. Franz Rosenthal; cilt 2: *Prophets and Patriarchs*, çev. William M. Brinner, Albany: State University of New York Press, 1985-98.

Thenaud, Jean, *Le voyage d'outremer (Égypte, Mont Sinay, Palestine) de Jean Thenaud, suivi de la Relation de l'ambassade de Dominico Trevisan auprès du Soudan d'Égypte, 1512*, yay. haz. Charles Schefer, Paris: Ernest Leroux, 1884.

Thevenot, Jean de, *Relation d'un Voyage fait au Levant*, Paris: Louis Billaine, 1665.

Valeriano, Pierio, *Amorum Libri V*, Venedik: G. Giolito, 1549.

———, *Hexametri, Odae et Epigrammata*, Venedik: G. Giolito, 1550.

———, *Hieroglyphica seu De Sacris Aegyptiorum aliarumque Genium Literis Commentarii*, Lyon: Paul Frellon, 1602.

———, *Les Hieroglyphiques*, çev. Jean de Montlyart, Lyon: Paul Frellon, 1615.

Vatin, Nicolas, yay. haz., *Sultan Djem. Un prince ottoman dans l'Europe du 15e siècle d'après deux sources contemporaines: "Vaki'at-ı Sultan Cem", "Oeuvres" de Guillaume Caoursin*, Ankara: Imprimerie de la Société Turque d'Histoire, 1997.

al-Wazzan, al-Hasan ibn Muhammad, *Description de l'Afrique*, çev. Alexis Épaulard; özetleyen Alexis Épaulard, Théodore Monod, Henri Lhote, Raymond Mauny, yeni baskı, Paris: Librarie d'Amérique et d'Orient, 1980-1981.

———, *Historiale Description de l'Afrique, tierce partie du monde . . . Escrite de nôtre tems* [sic] *par Iean Leon, African*, çev. Jean Temporal, Lyon: Jean Temporal, 1556/1557.

———, "La Descrittione dell'Africa", *Primo volume, et Seconda editione delle Navigationi et Viaggi*, yay. haz. Giovanni Battista Ramusio, 1r-103r, Venedik: Giunti, 1554.

———, "La Descrittione dell'Africa", *Primo volume, et Terza editione delle Navigationi et Viaggi*, yay. haz. Giovanni Battista Ramusio, 1r-95v, Venedik: Giunti, 1563.

———, *La descrizione dell'Africa di Giovan Lioni Africano*, Giovanni Battista Ramusio edisyonundan, *Navigazioni e Viaggi*, yay. haz. Marica Milanesi, 1:19-460. Torino: Giulio Einaudi, 1978.

———, *A Geographical Historie of Africa, Written in Arabicke and Italian by Iohn Leo a More, borne in Granada, and brought up in Barbarie*, çev. John Pory, Londra: George Bishop, 1600.

———, *Ioannis Leonis Africani, De Totius Africae Descriptione, Libri IX*, çev. John Florian, Antwerp: Jan de Laet, 1556.

———. "Il Trattato dell'Arte Metrica di Giovanni Leone Africano", yay. haz. Angela Codazzi, *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, 1:180-98, Roma: Istituto per l'Oriente, 1956.

———, *Wasf Ifriqiya*, çev. Muhammad Hajji, Rabat, 1980.

———, "De Viris quibusdam Illustribus apud Arabes, per Johannem Leonem Affricanum [sic] ex ea Lingua in maternam traductis" ve "De quibusdam Viris Illustribus apud Hebraeos per Joannem Leonem Africanum", *Bibliothecarius Quadripartitus*, yay. haz. Johann Heinrich Hottinger, 246-91, Zürih: Melchior Stauffacher, 1664.

Weiditz, Christoph, *Authentic Everyday Dress of the Renaissance: All 154 Plates from the "Trachtenbuch"*, yay. haz. Theodor Hampe, New York: Dover Publications, 1994.

Widmanstadt, Johann Albrecht, *Liber Sacrosancti Evangelii de Iesu Christo Domino et Deo nostro . . . characteribus et lingua Syra*, Viyana: Michael Zymmerman, 1562.

———, yay. haz., *Mahometis Abdallae Filii Theologia Dialogo explicata, Hermanno Nellingaunense interprete. Alcorani Epitome Roberto Ketense Anglo interprete. Iohannis Alberti Vidmestadii Iurisconsulti Notationes falsarum impiarumque opinionum Mahumetis, quae in hisce libris occurrunt*, Yayın yeri belirtilmemiş [Nuremberg], 1543.

İkincil kaynaklar

Abel, Armand, "Dhu'l Qarnayn, prophète de l'universalité", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 11 (1951): 5-18.

Abun-Nasr, Jamil M., *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Actas del VIII Simposio Internacional de Mudejarismo (1999). De mudéjares a moriscos: una conversión forzada, 2 cilt, Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 2002.

Adang, Camilla, "Ibn Hazın on Homosexuality. A Case-Study of Zahiri Legal Methodology", *Al-Qantara* 24 (2003): 5-31.

Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992.

Akbari, Suzanne Conklin, "From Due East to True North: Orientalism and Orientation", *The Postcolonial Middle Ages*, yay. haz. Jeffrey Jerome Cohen, 19-34, New York: St. Martin's Press, 2000.

Alberto Pio III, Signore di Carpi (1475-1975), Modena: Aedes Muratoriana, 1977.

Allen, Don Cameron, *The Legend of Noah*, Urbana: University of Illinois Press, 1963.

Amram, David, *The Makers of Hebrew Books in Italy*, Londra: Holland Press, 1963.

Andrea, Bernadette, "Columbus in Istanbul: Ottoman Mappings of the 'New World'", *Genre* 30 (Bahar/Yaz 1997): 135-65.

Annecchino, Valeria, *La Basilica di Sant'Agostino in Campo Marzio e l'ex complesso conventuale, Roma*, Cenova: Edizioni d'Arte Marconi, 2000.

Arié, Rachel, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris: Éditions de Boccard, 1973.

———, *Études sur la civilisation de l'Espagne musulmane*, Leiden: E. J. Brill, 1990.

———, *Miniatures hispano-musulmanes. Recherches sur un manuscrit arabe illustré de l'Escurial*, Leiden: E. J. Brill, 1969.

Arrizabalaga, Jon–John Henderson–Roger French, *The Great Pox. The French Disease in Renaissance Europe*, New Haven ve Londra: Yale University Press, 1998.

Atiyeh, George N., yay. haz., *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*, Albany: SUNY Press, 1995.
al-Azmeh, Aziz, "Barbarians in Arab Eyes", *Past and Present* 134 (1992): 3-18.
———, *Ibn Khaldun. An Essay in Reinterpretation*, 2. baskı, Budapeşte: Central European University Press, 2003.
Bedini, Silvio A., *The Pope's Elephant*, Londra: Carcanet, 1997.
Benchekroun, Muhammad B. A., *La vie intellectuelle marocaine sous les Mérinides et les Wattasides*, Rabat, 1974.
Bennassar, Bartolomé–Lucile Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah: L'histoire extraordinaire des renégats, XVIe-XVIIe siècles*, Paris: Perrin, 1987.
Bennassar, Bartolomé–Robert Sauzet, yay. haz., *Chrétiens et Musulmans à la Renaissance. Actes du 37e colloque international du CESR (1994)*, Paris: Honoré Champion, 1998.
Berkey, Jonathan, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992.
Bernheimer, Carlo, *Catalogo dei Manoscritti Orientali della Biblioteca Estense*, Modena: Libreria dello Stato, 1960.
Blachère, Régis, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle*, 3 cilt, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1964-66.
Black, Crofton, "Leo Africanus's *Descrittione dell'Africa* and its Sixteenth-Century Translations", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 65 (2002): 262-72.
Blair, Sheila S.–Jonathan Bloom, *The Art and Architecture of Islam 1230-1800*, New Haven ve Londra: Yale University Press, 1995.
Bloom, Jonathan, *Paper Before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World*, New Haven ve Londra: Yale University Press, 2001.
Bobzin, Hartmut, "Juan Andrés und sein Buch *Confusion dela secta mahomatica* (1515)", *Festgabe für Hans-Rudolf Singer*, yay. haz. Martin Forstner, 528-48. Frankfurt: Peter Lang, 1991.
———, *Der Koran im Zeitalter der Reformation: Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Beyrut ve Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995.
Bonner, Michael–Mine Ener–Amy Singer, yay. haz., *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, Albany: SUNY Press, 2003.
Bono, Salvatore, *Corsari nel Mediterraneo: Cristiani e Musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Milano: Arnoldo Mondadori, 1993.
———, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna*, Naples: Edizioni Scientifiche Italiane, 1999.
Bouhdiba, Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1998.
Bovill, Edward William, *The Golden Trade of the Moors*, 2. baskı, Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishers, 1995.
Braude, Benjamin, "The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods", *William and Mary Quarterly* 54, no. 1 (Ocak 1997): 103-41.
Braudel, Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéan*, 2 cilt, Paris: Armand Colin, 1966.
Bridges, M.–J. C. Bürgel, yay. haz., *The Problematics of Power: Eastern and Western Representations of Alexander the Great*, Bern: Peter Lang, 1996.
Brignon, Jean–Abdelaziz Amine–Brahim Boutaleb–Guy Martinet–Bernard Rosenberger, *Histoire du Maroc*, Paris: Hatier ve Casablanca: Librairie Nationale, 1994.
Brundage, James, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1987.
Brunschvig, Robert, *La Berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVe siècle*, 2 cilt, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1940-47.

Buisseret, David, *The Mapmakers' Quest. Depicting New Worlds in Renaissance Europe*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

Bullard, Melissa Meriam, *Filippo Strozzi and the Medici: Favor and Finance in Sixteenth-Century Florence and Rome*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Burke, Peter, *The Fortunes of the Courtier. The European Reception of Castiglione's "Cortegiano"*, University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1996.

Burman, Thomas, "Cambridge University Library MS Mm.v.26 and the History of the Study of the Qur'an in Medieval and Early Modern Europe", *Religion, Text, and Society in Medieval Spain and Northern Europe: Essays in Honor of J. N. Hillgarth*, yay. haz. Thomas Burman, Mark D. Meyerson ve Leah Shopkow, 335-63, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002.

———, "Polemic, Philology, and Ambivalence: Reading the Qur'an in Latin Christendom", *Journal of Islamic Studies* 15, no. 2 (2004): 181-209.

Burnett, Charles, "Learned Knowledge of Arabic Poetry, Rhymed Prose and Didactic Verse, from Petrus Alfonsi to Petrarch", *In the Middle Ages: A Festschrift for Peter Dronke*, yay. haz. John Marenbon, Leiden: E. J. Brill, 2001.

Burnett, Charles–Anna Contadini, yay. haz., *Islam and the Italian Renaissance*, Londra: Warburg Institute, 1999.

Carey, George, *The Medieval Alexander*, yay. haz. D.J.A. Ross, Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

Casiri, Miguel, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis*, 2 cilt, Madrid: Antonius Perez de Soto, 1760-70.

Certeau, Michel de, "Montaigne's 'Of Cannibals': The Savage 'I'", *Heterologies: Discourse on the Other*, 67-79, çev. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Chebel, Malek, *L'esprit de sérail. Perversions et marginalités sexuelles au Maghreb*, Paris: Lieu Commun, 1988.

Chittick, William C., *Imagined Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Albany: State University of New York Press, 1994.

Cissoko, Sékéné Mody, *Tombouctou et l'Empire Songhay*, Paris ve Montréal: L'Harmattan, 1996.

Codazzi, Angela, "Leone Africano", *Enciclopedia italiana*, 20:899, Roma, 1933.

———, "Dell'unico manoscritto conosciuto della *Cosmografia dell'Africa* di Giovanni Leone l'Africano", *Comptes rendus du Congrès international de géographie. Lisbonne 1949*, 4:225-26, Lizbon, 1952.

Cohen, Elizabeth S., "Seen and Known: Prostitutes in the Cityscape of Late-Sixteenth-Century Rome", *Renaissance Studies* 12, no. 3 (1998): 392-401.

Cohen, Elizabeth S.–Thomas V. Cohen, *Daily Life in Renaissance Italy*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 2001.

Cohen, Mark R., *Under Crescent and Cross. The Jew in the Middle Ages*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.

Cohen, Thomas V.–Elizabeth S. Cohen, *Words and Deeds in Renaissance Rome: Trials before the Papal Magistrates*, Toronto: University of Toronto Press, 1993.

Cook, Jr., Weston F., *The Hundred Years War for Morocco: Gunpowder and the Military Revolution in the Early Modern Muslim World*, Boulder, Colo.: Westview Press, 1994.

Cooper, Richard, *Rabelais et l'Italie. Études rabelaisiennes* 24. Cenova: Librairie Droz, 1991.

Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard, 1986.

Cornell, Vincent J., *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin: University of Texas Press, 1998.

———, "Socioeconomic Dimensions of Reconquista and Jihad in Morocco: Portuguese Dukkala and the Sa'did Sus, 1450-1557", *International Journal of Middle East Studies* 22 (1990): 383-92.

Corriente, Federico, *Árabe andalusí y lenguas romances*, Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
Cruz Hernández, Miguel, *Abu-l-Walid ibn Rushd (Averroës): Vida, obra, pensamiento, influentia*, Córdoba, 1986.
D'Amico, John F., *Renaissance Humanism in Papal Rome: Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation*, Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press, 1983.
Delumeau, Jean, *Rome au XVIe siècle*, Paris: Hachette, 1975.
Dermenghem, Émile, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris: Gallimard, 1954.
Detienne, Marcel–Jean-Pierre Vernant, *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*, çev. Janet Lloyd, Chicago: University of Chicago Press, 1991.
D'Onofrio, Cesare, *Castel S. Angelo*, Roma: Cassa di Risparmio di Roma, 1971.
Dunn, Ross, *The Adventures of Ibn Battuta, a Muslim Traveler of the 14th Century*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1986.
Eco, Umberto, *Experiences in Translation*, çev. Alastair McEwen, Toronto: University of Toronto Press, 2001.
Egidio da Viterbo, O.S.A. e il suo tempo. Atti del V convegno dell' Istituto Storico Agostiniano, Roma-Viterbo, 20-23 ottobre 1982, Roma: Ed. "Analecta Augustiniana", 1983.
Eliav-Feldon, Miriam, "Invented Identities: Credulity in the Age of Prophecy and Exploration", *Journal of Early Modern History* 3 (1999): 203-32.
El-Shamy, Hasan M., *Folk Traditions of the Arab World. A Guide to Motif Classification*, 2 cilt, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
———, *Types of the Folktale in the Arab World. A Demographically-Oriented Tale-Type Index*, Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 2004.
The Encyclopaedia of Islam, Leiden, 1913-1936; ek, 1938. Yeni baskı, 1954-2001.
Epstein, Steven, *Speaking of Slavery: Color, Ethnicity and Human Bondage in Italy*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001.
Esposito, John L., yay. haz., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4 cilt, New York ve Oxford: Oxford University Press, 1995.
Fahd, Toufic, *La divination arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Paris: Sindbad, 1987.
Fakhry, Majid, *Averroës (Ibn Rushd). His Life, Works and Influence*, Oxford: One World, 2001.
Ferhat, Halima, "Abu-l-'Abbas: Contestation et sainteté", *Al-Qantara* 13 (1992): 181-99.
———, *Le Soufisme et les Zaouyas au Maghreb. Mérite individuel et patrimoine sacré*, Casablanca: Éditions Toubkal, 2003.
Ferhat, Halima–Hamid Triki, "Hagiographie et religion au Maroc médiéval", *Hespéris Tamuda* 24 (1986): 17-51.
Fisher, Humphrey J., "Leo Africanus and the Songhay Conquest of Hausaland", *International journal of African Historical Studies* 11 (1978): 86-112.
Fleischer, Cornell H., "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman", *Soliman le Magnifique et son temps. Actes du Colloque de Paris, Galéries nationales du Grand Palais 7-10 mars 1990*, yay. haz. Gilles Veinstein, 159-77, Paris: École du Louvre & EHESS, 1992.
———, "Seer to the Sultan: Haydar-ı Remmal and Sultan Süleyman", *Cultural Horizons. A Festschrift in Honor of Talat S. Halman*, yay. haz. Jayne L. Warner, 290-99, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2001.
Frede, Carlo de, *La prima traduzione italiana del Corano*, Naples: Istituto Universitario Orientale, 1967.
Gaignard, Catherine, *Maures et chrétiens à Grenade, 1492-1570*, Paris: Éditions L'Harmattan, 1997.
Gaignebet, Claude, *A plus hault sens. L'esotérisme spirituel et charnel de Rabelais*, 2 cilt, Paris: Maisonneuve et Larose, 1986.

Gaisser, Julia Haig, "The Rise and Fall of Goritz's Feasts", *Renaissance Quarterly* 48 (1995): 41-57.
Galán Sánchez, Ángel, *Los mudéjares del reino de Granada*, Granada: Universidad de Granada, 1991.
Gams, Pius Bonifacius, yay. haz., *Series episcoporum ecclesiae catholicae*, Leipzig: Karl Hiersemann, 1931.
García-Arenal, Mercedes, "The Revolution of Fas in 869/1465 and the Death of Sultan 'Abd al-Haqq al-Marini", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41 (1978): 43-66.
———, "Sainteté et pouvoir dynastique au Maroc: La résistance de Fès aux Sa'diens", *Annales. ESC* 45 (1990): 1019-42.
———, yay. haz., *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.
García-Arenal, Mercedes–María J. Viguera, yay. haz., *Relaciones de la peninsula Ibérica con el Magreb siglos XIII-XVI. Adas del Coloquio (Madrid, 17-18 diciembre 1987)*, Madrid: CSIC, 1988.
García-Arenal, Mercedes–Gerard Wiegers, *A Man of Three Worlds: Samuel Pallache, a Moroccan Jew in Catholic and Protestant Europe*, çev. Martin Beagles, Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2003.
Gattoni, Maurizio, *Leone X e la Geo-Politica dello Stato Pontificio (1513-1521)*, Vatikan: Archivio Segreto Vaticano, 2000.
Goffman, Daniel, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
Gold, Leonard Singer, yay. haz., *A Sign and a Witness: 2000 Years of Hebrew Books and Illuminated Manuscripts*, New York: New York Public Library ve Oxford: Oxford University Press, 1988.
Goldman, Israel, *The Life and Times of Rabbi David Ibn Ah Zimra*, New York: Jewish Theological Seminary, 1970.
Gouwens, Kenneth, *Remembering the Renaissance: Humanist Narratives of the Sack of Rome*, Leiden, Boston ve Cologne: E. J. Brill, 1998.
Grabar, Oleg, *The Illustrations of the Maqamat*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1984.
Guesdon, Marie-Geneviève–Annie Vernay-Nouri, yay. haz., *L'art du livre arabe*, Paris: Bibliothèque nationale de France, 2001.
Haddad-Chamakh, Fatma–Alia Baccar-Bournaz, yay. haz., *L'écho de la prise de Grenade dans la culture européene aux XVIe et XVIIe siècles. Actes du Colloque de Tunis 18-21 novembre 1992*, Tunus: Cérès, 1994.
Hajji, Muhammad, *L'activité intellectuelle au Maroc à l'époque Sa'dide*, 2 cilt, Rabat: Dar El-Maghrib, 1976-77.
al-Hajwi, Muhammad al-Mahdi, *Hayat al-Wazzan al-Fasi wa-atharuh*, Rabat, 1935.
Hale, J. R., *Machiavelli and Renaissance Italy*, New York: Collier Books, 1960.
Hallaq, Wael B., *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
Hama, Boubou, *Histoire du Gobir et de Sokoto*, Paris: 1967.
Hamani, Djibo Mallal, *Au carrefour du Soudan et de la Berberie: Le sultanat touareg de l'Ayar*, Niamey: Institut de Recherches en Sciences Humaines, 1989.
Hamilton, Alastair, "Eastern Churches and Western Scholarship", *Rome Reborn. The Vatican Library and Renaissance Culture*, yay. haz. Anthony Grafton, 225-49. Washington, D.C.: Library of Congress, New Haven: Yale University Press ve Vatikan, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1993.

Hampton, Timothy, "'Turkish Dogs': Rabelais, Erasmus, and the Rhetoric of Alterity", *Representations* 41 (Kış 1993): 58-82.

Hanebutt-Benz, Eva–Dagmar Glass–Geoffrey Roper–Theo Smets, yay. haz., *Middle Eastern Languages and the Print Revolution. A Cross-Cultural Encounter*, Westhofen: WVA-Verlag Skulima, 2002.

Harley, J. B.–David Woodward, yay. haz., *The History of Cartography.* Cilt 1: *Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*; cilt 2, kitap 1, *Cartography in the Traditional Islamic and South Asian Societies*, Chicago ve Londra: University of Chicago Press, 1987.

Haywood, John A., *Arabic Lexicography. Its History, and its Place in the General History of Lexicography*, Leiden: E. J. Brill, 1960.

Herzig, Tamar, "The Demons' Reaction to Sodomy: Witchcraft and Homosexuality in Gianfrancesco Pico della Mirandola's *Strix*", *Sixteenth-Century Journal* 34 (2003): 52-72.

Hirst, Michael, *Sebastiano del Piombo*, Oxford: Clarendon Press, 1981.

Hitti, Philip K., *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*, 10. baskı, New York: St. Martin's Press, 1996.

Holl, Augustin F. C., *The Diwan Revisited: Literacy, State Formation and the Rise of Kanuri Domination (AD 1200-1600)*, Londra ve New York: Kegan Paul International, 2000.

Hook, Judith, *The Sack of Rome, 1527*, 2. baskı, Londra: Palgrave Macmillan, 2004.

Hunwick, John, "Al-Maghili and the Jews of Tuwat: The Demise of a Community", *Studi islamica* 61 (1985): 157-83.

———, "The Rights of *Dhimmis* to Maintain a Place of Worship: A 15th Century *Fatwa* from Tlemcen", *Al-Qantara* 12 (1991): 133-55.

Hunwick, John–Eve Trout Powell, yay. haz., *The African Diaspora in the Mediterranean Lands of Islam*, Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishers, 2002.

Imperiale, Louis, *La Roma clandestina de Francisco Delicado y Pietro Aretino*, New York: Peter Lang, 1997.

Jansky, H., "Die Eroberung Syriens durch Sultan Selim", *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte* 2 (1923-26): 173-241.

Jardine, Lisa–Jerry Brotton, *Global Interests: Renaissance Art between East and West*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2000.

Jomier, Jacques, *Le mahmal et la caravane égyptienne des pèlerins de La Mecque, XIIIe-XXe siècles*, Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1953.

Julien, Charles-André, *Histoire de l'Afrique du Nord (Tunisie, Algérie, Maroc) de la conquête arabe à 1830*, 2. baskı, 2 cilt, Paris: Payot, 1964.

Kably, Muhammad, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Âge (XIVe-XVe siècle)*, Paris: Maisonneuve & Larose, 1986.

Kalck, Pierre, "Pour une localisation du royaume de Gaoga", *Journal of African History* 13 (1972): 520-40.

Karrow, Robert W., Jr., *Mapmakers of the Sixteenth Century and Their Maps*, Chicago: Newberry Library, 1993.

Kaufmann, David, "Jacob Mantino. Une page de l'histoire de la Renaissance", *Revue des études juives* 27 (1893): 30-60, 207-38.

Kennedy, Philip F., "The Maqamat as a Nexus of Interests: Reflections on Abdelfattah Kilito's *Les Seánces* and Other Works", *Muslim Horizons*, yay. haz. Julia Ashtiany Bray, Londra ve New York: Routledge Curzon, 2006.

Khatibi, Abdelkebir–Muhammad Sijelmassi, *The Splendor of Islamic Calligraphy*, Londra ve New York: Thames and Hudson, 2001.

Khoury, Philip S.–Joseph Kostiner, yay. haz., *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1990.

Khushaim, Ali Fahmi, *Zarruq the Sufi*, Trablus: General Company for Publication, 1976.
Kilito, Abdelfattah, *Les séances: Récits et codes culturels chez Hamadhani et Hariri*, Paris: Sindbad, 1983.
———, *L'auteur et ses doubles: Essai sur la culture arabe classique*, Paris: Éditions du Seuil, 1985.
Klapisch-Zuber, Christiane, "L'adoption impossible dans l'Italie de la fin du Moyen Âge", *Adoption et fosterage*, yay. haz. Mireille Corbier, 321-37, Paris: De Boccard, 1999.
———, *Women, Family and Ritual in Renaissance Italy*, çev. Lydia G. Cochrane, Chicago: University of Chicago Press, 1985.
Kuehn, Thomas, "L'adoption à Florence à la fin du Moyen-Âge", *Médiévales* 35 (Güz 1998): 69-81.
Kurzel-Runtscheiner, Monica, *Töchter der Venus. Die Kurtisanen Roms im 16. Jahrhundert*, Münih: C. H. Beck, 1995.
Ladero Quesada, Miguel Angel, *Granada después la conquista: Repobladores y mudéjares*, Granada: Diputación Provincial de Granada, 1988.
Lagardère, Vincent, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du "Mi'yar" d'al-Wansharisi*, Madrid: Casa de Velázquez, 1995.
Larguèche, Dalenda, yay. haz., *Histoire des femmes au Maghreb*, Tunus: Centre de Publication Universitaire, 2000.
Le Tourneau, Roger, *Fez in the Age of the Marinides*, çev. Besse Albert Clement, Norman: University of Oklahoma Press, 1961.
Levi Della Vida, Giorgio, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientait della Biblioteca Vaticana*, Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939.
———, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*, Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1935.
Lévi-Provençal, E., *Les historiens des Chorfa: Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVIe au XXe siècle*, Paris: É. Larose, 1922.
Lewis, Bernard, *Race and Color in Islam*, New York: Harper & Row, 1971.
Lewis, Martin W.–Kären E. Wigen, *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1997.
Linant de Bellefonds, Yves, *Traité de droit musulman comparé*, 3 cilt, Paris ve The Hague: Mouton, 1965-73.
Löfgren, Oscar–Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, 2 cilt, Milano: Neri Pozza Editore, 1975.
Losada, Angel, *Jean Ginés de Sepúlveda a través de su "Epistolario" y nuevos documentos*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.
Maalouf, Amin, *Léon l'Africain*, Paris: J. C. Lattès, 1986.
Malti-Douglas, Fedwa, *Woman's Body, Woman's Word. Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.
Marín, Manuela, *Mujeres en al-Ándalus*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
Marinelli, Peter V., *Ariosto and Boiardo: The Origins of "Orlando Furioso"*, Columbia: University of Missouri Press, 1987.
Marmon, Shaun, yay. haz., *Slavery in the Islamic Middle East*, Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishers, 1999.
Le Maroc Andalou: À la découverte d'un art de vivre, Casablanca: EDDIF & Aix-en-Provence: Édisud, 2000.
Martin, Francis X., *Friar, Reformer, and Renaissance Scholar: Life and Work of Giles of Viterbo, 1469-1532*, Villanova, Pa.: Augustinian Press, 1992.
Masonen, Pekka, *The Negroland Revisited: Discovery and Invention of the Sudanese Middle Ages*, Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters, 2000.

Massignon, Louis, *Le Maroc dans les premières années du 16e siècle. Tableau géographique d'après Léon l'Africain*, Cezayir: Typographie Adolphe Jourdan, 1906.
Matthee, Rudi, "Prostitutes, Courtesans, and Dancing Girls: Women Entertainers in Safavid Iran", *Iran and Beyond: Essays in Middle Eastern History in Honor of Nikki R. Keddie*, yay. haz. Rudi Matthee ve Beth Baron, Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers, 2000.
Mazzuchelli, Giammaria, *Gli Scrittori d'Italia*, 3 cilt, Brescia, 1753.
McAuliffe, Jane Dammen–Barry D. Walfish–Joseph W. Goering, yay. haz., *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
McIntosh, Gregory C., *The Piri Reis Map of 1513*, Atina, Georgia ve Londra: University of Georgia Press, 2000.
Mediano, Fernando Rodriguez, *Familias de Fez (SS. XV-XVII)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
Menocal, María Rosa–Raymond P. Scheindlin–Michael Sells, yay. haz., *The Literature of al-Andalus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Meyerson, Mark, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1991.
Minnich, Nelson, "Raphael's *Portrait of Leo X with Cardinals Giulio de' Medici and Luigi de' Rossi:* A Religious Interpretation", *Renaissance Quarterly* 56 (2003): 1005-46.
———, *The Catholic Reformation: Council, Churchmen, Controversies*, Aldershot: Variorum, 1993.
Miquel, André, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle*, 4 cilt, Paris ve The Hague: Mouton, 1973-88.
Monroe, James T., *The Art of Badi' az-Zaman al-Hamadhani as Picaresque Narrative*, Beyrut: American University, 1983.
Murray, Stephen O.–Will Roscoe, yay. haz., *Islamic Homosexualities*, New York ve Londra: New York University Press, 1997.
Niccoli, Ottavia, *Prophecy and People in Renaissance Italy*, çev. Lydia G. Cochrane, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.
Nirenberg, David, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996.
Odier, Jeanne Bignami, *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI*, Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1973.
Oliel, Jacob, *Les Juifs au Sahara: Le Touat au Moyen Âge*, Paris: CNRS Éditions, 1994.
O'Malley, John W., *Giles of Viterbo on Church and Reform: A Study in Renaissance Thought*, Leiden: E. J. Brill, 1968.
Partner, Peter, *The Pope's Men: The Papal Civil Service in the Renaissance*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
———, *Renaissance Rome. 1500-1559*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1976.
Pasquier, Jules, *Jérôme Aléandre de sa naissance à la fin de son séjour à Brindes*, Paris: E. Leroux, 1900.
Pastor, Ludwig, *History of the Popes from the Close of the Middle Ages*, 40 cilt. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1898-1953.
Pedersen, Johannes, *The Arabic Book*, çev. Geoffrey French, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.
Peirce, Leslie, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York ve Oxford: Oxford University Press, 1993.
Perles, Joseph, *Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien*, Münih: Theodor Ackermann, 1884.

Peters, Rudolph, *Jihad in Classical and Modern Islam. A Reader*, Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishers, 1996.

Petrucci, Armando, *Writers and Readers in Medieval Italy. Studies in the History of Written Culture*, yay. haz ve çev. Charles M. Radding, New Haven ve Londra: Yale University Press, 1995.

Petry, Carl F., *Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power*, Albany: SUNY Press, 1994.

Pouillon, François–Oumelbanine Zhiri, yay. haz., *Léon l'Africain*, Paris: Institut d'Étude de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman (EHESS), 2009.

Powers, David S., *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Racine, Matthew T., "Service and Honor in Sixteenth-Century Portuguese North Africa: Yahya-u-Ta'fuft and Portuguese Noble Culture", *Sixteenth-Century Journal* 32 (2001): 67-90.

Rauchenberger, Dietrich, *Johannes Leo der Afrikaner. Seine Beschreibung des Raumes zwischen Nil und Niger nach dem Urtext*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999.

Reeves, Marjorie, yay. haz., *Prophetic Rome in the High Renaissance*, Oxford: Clarendon Press, 1992.

Reynolds, Dwight F., yay. haz., *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 2001.

Ricard, Robert, *Études sur l'histoire des portuguais au Maroc*, Coimbra: Universidade da Coimbra, 1955.

Robinson, Chase F., *Islamic Historiography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Rocke, Michael, *Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*, New York ve Oxford: Oxford University Press, 1996.

Roded, Ruth, yay. haz., *Women in Islam and the Middle East. A Reader*, Londra ve New York: I. B. Tauris, 1999.

Rosenberger, Bernard–Hamid Triki, "Famines et épidémies au Maroc aux XVIe et XVIIe siècles", *Hespéris Tamuda* 14 (1973): 109-75.

Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leiden: E. J. Brill, 1952.

Rotunda, D. P., *Motif-Index of the Italian Novella in Prose*, Bloomington: Indiana University Press, 1942.

Rowland, Ingrid, *The Culture of the High Renaissance. Ancients and Moderns in Sixteenth-Century Rome*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Ruderman, David, yay. haz., *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York ve Londra: New York University Press, 1992.

Ruggiero, Guido, *The Boundaries of Eros: Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice*, New York ve Oxford: Oxford University Press, 1985.

Saad, Elias, *Social History of Timbuktu: The Role of Muslim Scholars and Notables, 1400-1900*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Sabattini, Alberto, *Alberto III Pio: Politica, diplomazia e guerra del conte di Carpi*, Carpi: Danae, 1994.

Safran, Janina M., *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

Sallis, Eva, *Sheherazade through the Looking Glass: The Metamorphosis of the "Thousand and One Nights"*, Surrey: Curzon Press, 1999.

Salmon, Pierre, yay. haz., *Mélanges d'Islamologie: Volume dédié à la mémoire de Armand Abel*, Leiden: E. J. Brill, 1974.

Sartain, E. M., *Jalal al-din al-Suyuti. Biography and Background*, 2 cilt, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Sayyid, Ayman Fu'ad, "Early Methods of Book Composition: al-Maqrizi's Draft of the 'Kitab al-Khitat'", *The Codicology of Islamic Manuscripts*, yay. haz. Yasin Dutton, Londra: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 1995.
al-Sayyid-Marsot, Afaf Lutfi, yay. haz., *Society and the Sexes in Medieval Islam*, Malibu, Calif.: Undena Publications, 1979.
Schimmel, Annemarie, *As Through a Veil. Mystical Poetry in Islam*, New York: Columbia University Press, 1982.
———, *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*, Albany: SUNY Press, 1993.
Secret, F., *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris: Dunod, 1964.
———, *Postel revisité. Nouvelles recherches sur Guillaume Postel et son milieu*, Paris: SÉHA & Milano: Arché, 1998.
Serfaty, Nicole, *Les courtisans juifs des sultans marocains: Hommes politiques et hauts dignitaires, XIIIe-XVIIIe siècles*, Saint-Denis: Éditions Bouchène, 1999.
Setton, Kenneth M., *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, 4 cilt, Philadelphia: American Philosophical Society, 1976-84.
Shatzmiller, Maya, *The Berbers and the Islamic State*, Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishers, 2000.
———, *Labour in the Medieval Islamic World*, Leiden: E. J. Brill, 1994.
———, "Women and Property Rights in al-Andalus and the Maghrib: Social Patterns and Legal Discourse", *Islamic Law and Society* 2 (1995): 219-57.
Signorelli, Giuseppe, *Il Card. Egidio da Viterbo: Agostiniano, umanista e riformatore, 1464-1532*, Floransa: Libreria Editrice Fiorentina, 1924.
Silverberg, Robert, *The Realm of Prester John*, Atina: Ohio University Press, 1972.
Società, politica e cultura a Carpi ai tempi di Alberto III Pio. Atti del Convegno Internazionale (Carpi, 19-21 Maggio 1978), 2 cilt, Padua: Editrice Antenore, 1981.
Spaulding, J. L., "Comment: The Geographic Location of Gaoga", *Journal of African History* 14 (1973): 505-8.
Spivakovksy, Erika, *Son of the Alhambra: Diego Hurtado de Mendoza, 1504-1575*, Austin ve Londra: University of Texas Press, 1970.
Stewart, Devin J.–Baber Johansen–Amy Singer, *Law and Society in Islam*, Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishers, 1996.
Stow, Kenneth, *The Jews in Rome*, 2 cilt, Leiden: E. J. Brill, 1997.
———, "Marriages Are Made in Heaven: Marriage and the Individual in the Roman Jewish Ghetto", *Renaissance Quarterly* 45 (1995): 445-91.
———, *Theater of Acculturation. The Roman Ghetto in the 16th Century*, Seattle: University of Washington Press, 2001.
Sumruld, William A., *Augustine and the Arians. The Bishop of Hippo's Encounters with Ulfilan Arianism*, Selinsgrove: Susquehanna University Press, Londra ve Toronto: Associated University Presses, 1994.
Svalduz, Elena, *Da Castella a "città": Carpi e Alberto Pio (1472-1530)*, Roma: Officina Edizioni, 2001.
Talvacchia, Bette, *Taking Positions. On the Erotic in Renaissance Culture*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, T999.
Temimi, Abdejelil, yay. haz., *Las practicas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609). Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos*, Zaghouan, 1989.
Thompson, Stith, *Motif-Index of Folk Literature*, gözden geçirilmiş baskı, Copenhagen: Rosenkilde & Bagger, 1957.
Tinguely, Frédéric, *L'Écriture du Levant à la Renaissance. Enquête sur les voyageurs français dans l'empire de Soliman le Magnifique*, Cenova: Librairie Droz, 2000.

Touati, Houari, *L'armoire à sagesse: Bibliothèques et collections en Islam*, Paris: Aubier, 2003.
———, *Islam et voyage au Moyen Âge*, Paris: Éditions du Seuil, 2000.
Trabulsi, Amjad, *La critique poétique des Arabes jusqu'au Ve siècle de l'Hégire (XIe siècle de J. C.)*, Şam: Institut Français de Damas, 1955.
Trachtenberg, Joshua, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York: Atheneum, 1977.
Triki, Hamid, "L'oiseau amphibie", *Fez dans la Cosmographie d'Al-Hassan ben Mohammed al-Wazzan az-Zayyat, dit Léon l'Africain*, 13-47, Mohammedia, Morocco: Senso Unico Editions, 2004.
Trimingham, John S., *A History of Islam in West Africa*, Oxford: Oxford University Press, 1959.
Trinkaus, Charles, *"In Our Image and Likeness": Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Londra: Constable, 1970.
Trovato, Paolo, *Storia della lingua italiana: Il primo Cinquecento*, Bologna: Il Mulino, 1994.
Ugr, Ahmet, *The Reign of Sultan Selim in the Light of the Selim-Name Literature*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985.
Vajda, Georges, "Un traité maghrébin 'Adversus Judaeos': 'Ahkam ahl al-Dimma' du Shaykh Muhammad ibn 'Abd al-Karim al-Maghili", *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, 805-13, Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962.
Valensi, Lucette, "Le jardin de l'Académie ou comment se forme une école de pensée", *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, yay. haz. Hassan Elboudrari, 41-64, Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1992.
———, *Venise et la Sublime Porte. La naissance du despote*, Paris: Hachette, 1987.
Vergé-Franceschi, Michel, yay. haz., *Guerre et commerce en Méditerranée*, Paris: Éditions Veyrier, 1991.
Vidal Castro, Francisco, "Ahmad al-Wansharisi (m. 914/1508). Principales Aspectos de su Vida", *Al-Qantara* 12 (1991): 315-52.
Walther, Wiebke, *Women in Islam from Medieval to Modern Times*, çev. C.S.V. Salt, Princeton, N.J.: Markus Wiener Publishers, 1999.
Wansbrough, John E., *Lingua Franca in the Mediterranean*, Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996.
———, "A Moroccan Amir's Commercial Treaty with Venice of the Year 913/1508", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25 (1962): 449-71.
Weil, Gérard E., *Élie Lévita, humaniste et massorète (1469-1549)*, Leiden: E. J. Brill, 1963.
Welsford, Enid, *The Fool. His Social and Literary History*, Londra: Faber & Faber, 1935.
Willis, John Ralph, yay. haz., *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 2 cilt, Londra: Frank Cass, 1985.
Winspeare, Fabrizio, *La congiura dei cardinali contro Leone X*, Floransa: Leo S. Olschki, 1957.
Wright, J. W.–Everett K. Rowson, yay. haz., *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, New York: Columbia University Press, 1997.
Yahya, Dahiru, *Morocco in the Sixteenth Century: Problems and Patterns in African Foreign Policy*, Londra: Longman, 1981.
Zhiri, Oumelbanine, "'Il compositore' ou l'autobiographie éclatée de Jean Léon l'Africain", *Le voyage des théories*, yay. haz. Ali Benmakhlouf, 63-80, Casablanca: Éditions Le Fennec, 2000.
———, *L'Afrique au miroir de l'Europe: Fortunes de Jean Léon l'Africain à la Renaissance*, Cenova: Librairie Droz, 1991.
———, *Les sillages de Jean Léon l'Africain: XVIe au XXe siècle*, Casablanca: Wallada, 1995.
Zimmerman, T. C. Price, *Paolo Giovio: The Historian and the Crisis of Sixteenth-Century Italy*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.

Görsel Kaynakça

1. Biblioteca Vaticana, Vatikan. MS Vat. Ar. 115 (Nasturi ve Yakubi Hıristiyanlara ait dört metin), 295v. © Biblioteca Apostolica Vaticana (Vaticano)
2. Paride Grassi, *Diarium An. 1513 ad 1521*: MS E53, c. 2, 310v. Özel Koleksiyonlar Bölümü, Spencer Research Library, University of Kansas Libraries.
3. Biblioteca Vaticana, Vatikan. MS Vat. Ar. 357 (*Sa'lab Kava'idü'ş-Şi'ir*, şiir sanatı üzerine bir elyazması), 1a. © Biblioteca Apostolica Vaticana (Vaticano)
4. Biblioteca Estense Universitaria, Modena, İtalya. MS Orientale 16-alfa.J.6.3 (Aziz Pavlus'un Mektupları'nın Arapça çevirisi), 1r. Su concessione del Ministero per i Beni e le Attivita Culturali.
5. Real Bibliotece del Escorial, İspanya. Esc. MS arabe 598 (Arapça–İbranice–Latince–İspanyolca sözlük), 3a. © Patrimonia Nacional
6. *Al-Qur'an*, Arapça-Latince: MS D100 ind, 316a. Biblioteca Ambrosiana, Milano, İtalya. Diritti Biblioteca Ambrosiana. Vietata la riproduzione. Aut. no:F 99/05.
7. El Hasan el-Vezzan, *De Arte Metrica Liber*: MS Plut. 36.35, 60r. Biblioteca Medicea Laurenziana, Floransa, İtalya. Su concessione del Ministero per i Beni e le Attivita Culturali. E'vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo.
8. El Hasan el-Vezzan, *De Viris quibusdam Illustribus apud Arabes:* MS Plut. 36.35, 33r. Biblioteca Medicea Laurenziana, Floransa, İtalya. Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali. E'vietata ogni ulteriore riproduzione con qualsiasi mezzo.
9. El Hasan el-Vezzan, *Libro de la Cosmographia [sic] et Geographia de Affrica:* V.E. MS 953, 464v. Biblioteca Naziaonale Centrale di Roma. Vietata di ulteriori riproduzioni effectuate senza autorizzazione.
10. El Hasan el-Vezzan, *La Descrittione dell'Africa,* yay. haz. Giovanni Battista Rasmusio, *Primo volume, et Terza editione delle Navigationi et Viaggi* (Venedik: Giunti, 1563), 95v: Thomas Fisher Rare Book Library izniyle, University of Toronto.
11. İbn Haldun, *Kitabü'l-Mukaddime* (804/1402), Atıf Efendi Kütüphanesi, 1936, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul.
12. Ptolemaios, *Liber Geograhiae,* yay. haz. Bernardo Silvano (Venedik: Jacopo Pencio, 1511), tıpkıbasım, "Quarta Africae Tabula". Thomas Fisher Rare Book Library izniyle, University of Toronto.
13. Piri Reis, *Kitab-ı Bahriye*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, MS 642, tıpkıbasım, Ankara, 2002, s. 469-71.
14. Yay. haz. Giovanni Battista Rasmusio, *Primo volume, et Terza editione delle Navigationi et Viaggi* (Venedik: Giunti, 1563), Primo Tavola: Thomas Fisher Rare Book Library izniyle, University of Toronto.
15. Cristoph Weiditz, *Authentic Everyday Dress of the Renaissance: All 154 Plates from the "Trechtenbuch"* (New York: Dover Publications, 1994), r. 84.
16. Charles Terrasse, *Médersas du Maroc* (Paris: Editions Albert Morance, 1928), r. 38.
17. Shelia S. Blair ve Jonathan Bloom, *The Art and Architecture of Islam 1250-1800* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1995), r. 158.

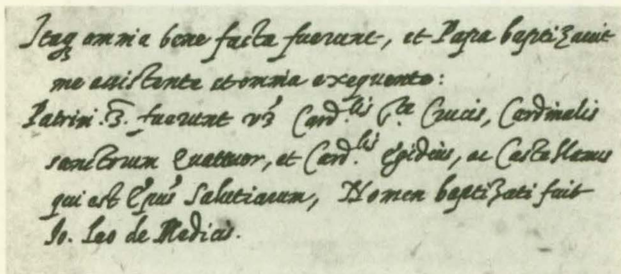
18. *Kitab al-sulwanat*: Esc. MS arabe 528, 15r, Real Bibliotece del Escorial, İspanya. © Patrimonia Nacional.
19. *Kitab al-sulwanat*: Esc. MS arabe 528, 79v, Real Bibliotece del Escorial, İspanya. © Patrimonia Nacional.
20. Şükrü Bey, Bitlisî, *Selimnâme*: Yah. MS. Ar. 1116, 122v. Jewish National and University Library, Kudüs.
21. Lokman, *Şehname-yi Selim Han* (1581): MS A. 3595, 54r. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, İstanbul.
22. Al-Hariri, *Maqamat*, Yahya al-Wasti'nini nakışlarıyla, 634/1237: MS arabe 5847, 84v, 86. Bibliotheque Nationale de France, Paris.
23. Giovanni Antonio Dosio, *Urbis Romae aedificiorum illustriumque supersunt reliquae* (1569), 224. Thomas Fisher Rare Book Library izniyle, University of Toronto.
24. Valeria Annecchino, *La Basilica di Sant' Agostino in Campo Marzio* (Cenova: Edizioni d'Arte Marconi, 2000), r. 3.
25. Bernardino Loschi('ye atfedilen), Alberto Pio'nun portresi, 1512. Ahşap üzerine yağlıboya, 58,4x49,5 cm. © National Gallery, Londra, NG3940.
26. *Ridumento Linguae Arabicae, excerpta per me Fratrem Franciscum Gambassinsem, anno 1519*: MS SS^ 11. 11/4, 26v-27r. Biblioteca Angelica, Roma. Su concessione del Ministero per i Beni e le Attività Culturali.
27. *Aristoteles Stagiritae Omnia quae extant Omnia* (Venedik: Giunti, 1550-52), c. 2, 89r. Thomas Fisher Rare Book Library izniyle, University of Toronto.
28. Elijah Levita, *Nomenclatura Hebraica* (Isny: Paul Fagius, 1452), D 2r. 1936. a. 5, British Library, Londra. British Library'nin izniyle.
29. *Kur'an,* 15. yüzyıl sonlarına ait Mağrip'te yazılmış bir nüsha. Manuscrits orienteaux, arabe 439, 1. Bibliothèque Nationale de France, Paris.
30. *Kur'an*, Venedik baskısı, Arapça (Venedik: Alessandro dei Paganini, y. 1537/39), Harmut Bozbin, "From Venice to Cairo: On the History of Arabic Editions of the Koran (16-20th century), yay. haz. Eva Hanebutt-Benz, Dagmar Glass, Geoffrey Roper ve Theo Smets, *Middle Eastern Languages and the Print Revolution. A Cross-Cultural Encounter* (Westhofen: WVA-Verlag Skulima, 2002), s. 153'teki röprodüksiyondan.
31. Jan Cornelisz Vermeyen, *Mulay Hasan and his Retinue at a Repast*, 1535-36. Prentenkabinet, Rijksmuseum, Amsterdam. Hendrik J. Horn, *Cornelisz Vermeyen. Painter of Charles V and his Conquest of Tunis* (Doornspijk: Davaco Publishers, 1989) c. 2, r. A50'deki röprodüksiyondan. Thomas Fisher Rare Book Library izniyle, University of Toronto.
32. Jan Cornelisz Vermeyen, *Mulay Hasan and his Retinue at a Repast*, 1535-36. Prentenkabinet, Rijksmuseum, Amsterdam. Hendrik J. Horn, *Cornelisz Vermeyen. Painter of Charles V and his Conquest of Tunis* (Doornspijk: Davaco Publishers, 1989) c. 2, r. A46'daki (Photo Frequin) röprodüksiyondan. Thomas Fisher Rare Book Library izniyle, University of Toronto.

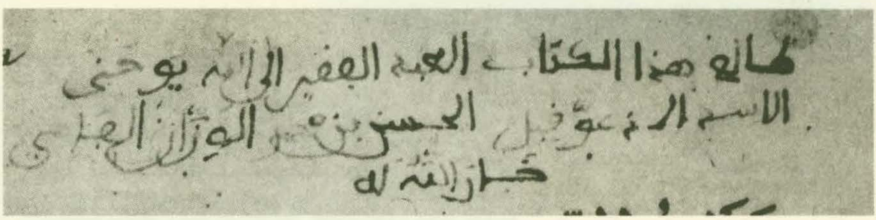
Dizin



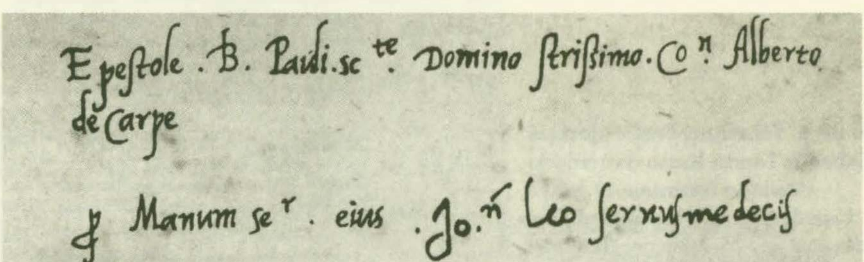
Resim 1. El-Vezzan'ın vaftiz töreninden dokuz ay önce, 1519'da Vatikan Kütüphanesi'nden aldığı bir elyazmasına attığı imza: "El-Hasan bin Muhammed bin Ahmed el-Vezzan el-Fâsî bu kitabı baştan sona incelemiştir."

Resim 2. Papa mabeyncisi el-Vezzan'ın vaftiz törenini, üç vaftiz babasını, eski gardiyanını ve Hıristiyan adı olan Joannes Leo de Medicis'i kaydetmişti.

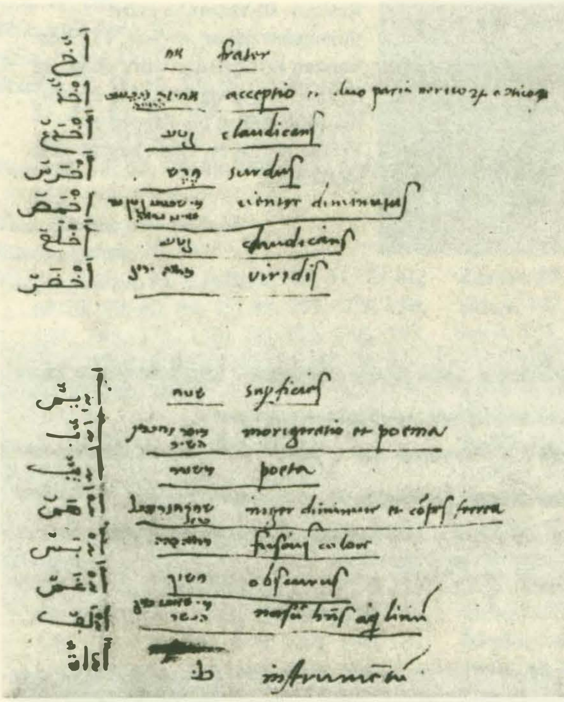




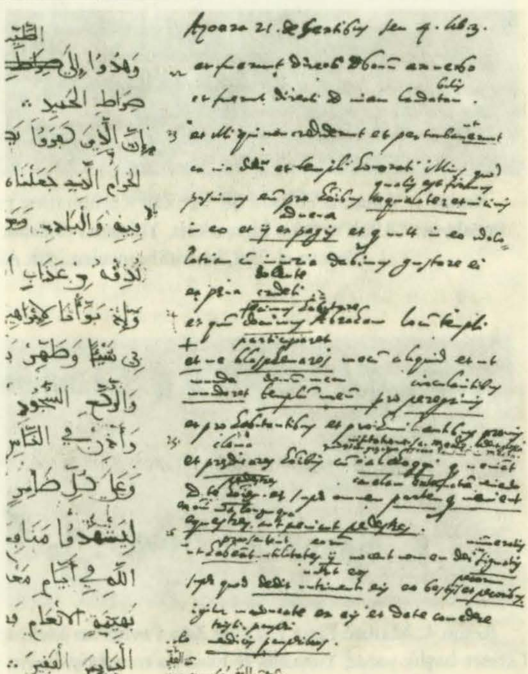
Resim 3. Yuhanna el-Esad bir Vatikan Kütüphanesi yazmasını 1520'de, vaftizinden sonra imzalıyor: "Allah'ın fakir hizmetkârı, Yuhanna el-Esad, eski adı el-Hasan bin Muhammed el-Vezzan el-Fâsî, bu kitabı incelemiştir. Allah ona iyilik versin."



Resim 4. Maruni Elias 1521'de Aziz Pavlus'un Mektupları'nın Arapça transkripsiyonu için Latince başlık yazar, Yuhanna el-Esad da transkripsiyonu yapan olarak adını ekler: "Joannes Leo, Medicilerin hizmetkârı."

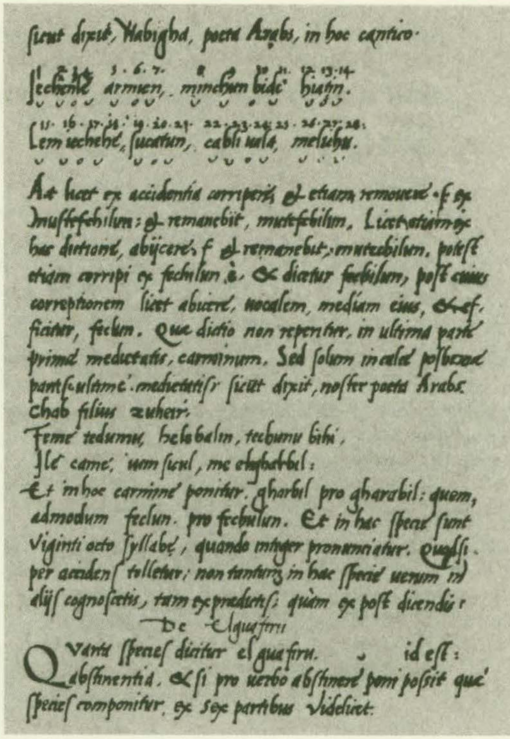


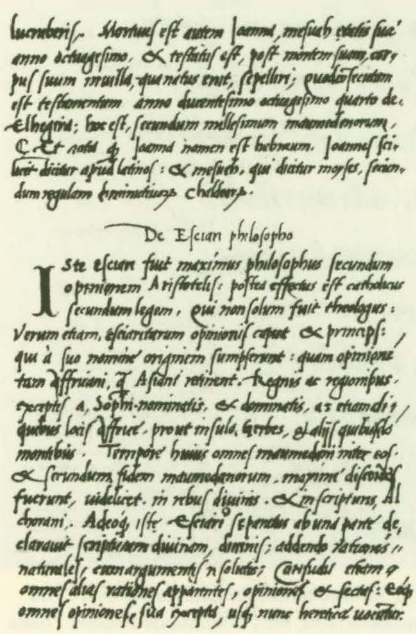
Resim 5. 1524 tarihli sözlüğün ilk harfinden (elif) bir sayfa. Yuhanna el-Esad'ın Arapça sütunu, Jacob Mantino'nun İbranice ve Latince sütunları.



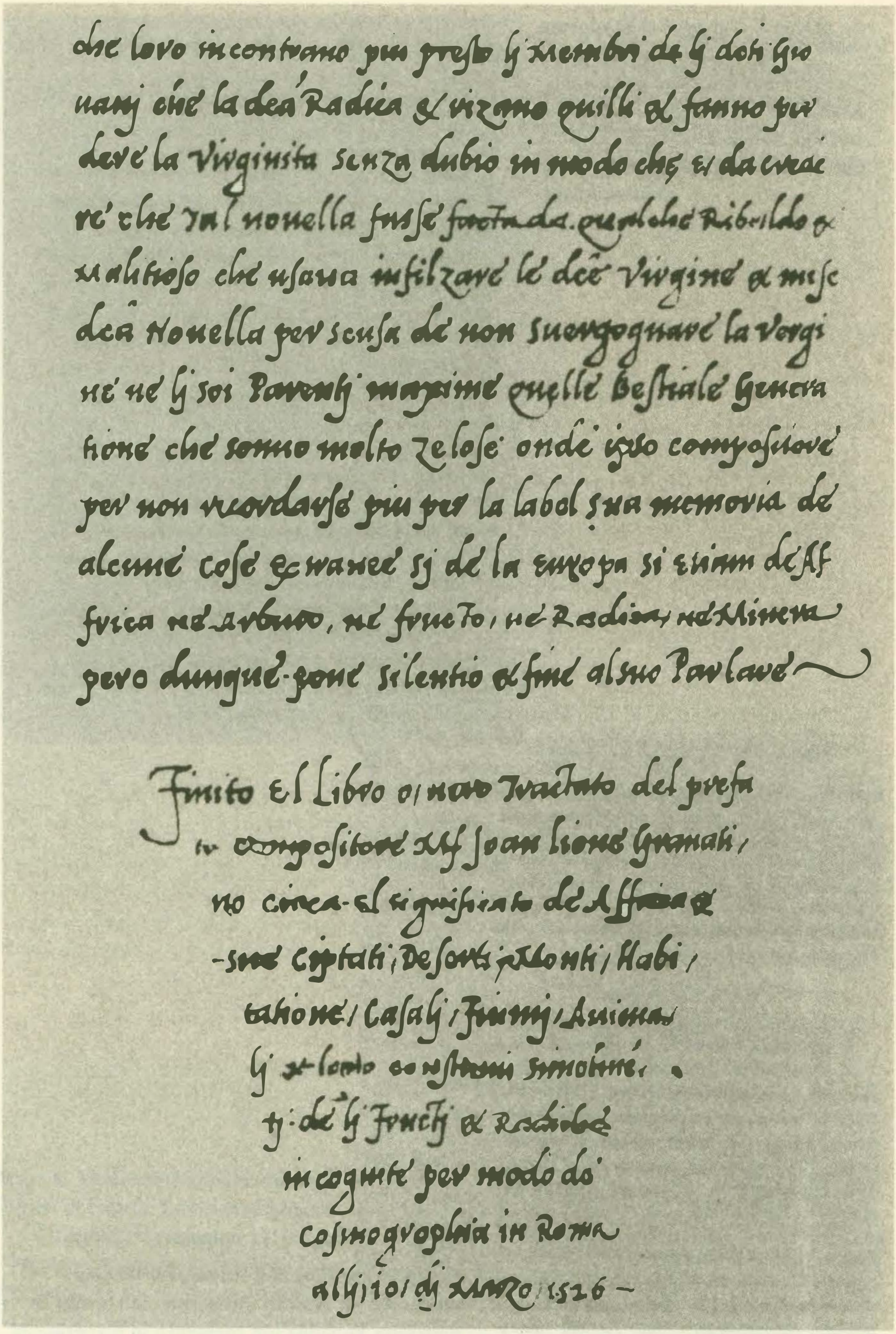
Resim 6. Yuhanna el-Esad'ın, Joannes Gabriel'in Latince Kuran çevirisindeki düzeltileri (yazmanın 17. yüzyıl başında çıkarılmış bir nüshası). Hac suresinin 24.–25. ayetlerine (bugünkü 22:26–27) "Bana küfretmeyin" yerine "Bana ortak koşmayın" ibaresini koymuş ve her yıl Mekke'ye yetmiş bin kişinin geldiğini eklemiştir.

Resim 7. Yuhanna el-Esad Arap vezni konusundaki kitabında İslamiyet öncesinin şairlerinden, Hz. Muhammed'in Müslümanlığı kabul ettirdiği Nabiga ez-Zübyani ve Ka'b bin Züheyr'den örnekler vererek bir vezni açıklıyor.





Resim 8. Yuhanna el-Esad *Meşhur Araplar* kitabında, bir Nasturi Hıristiyan olan hekim ve mütercim Yuhanna bin Mesaveyh'in biyografisini bitirip büyük Müslüman filozof ve din âlimi el-Eş'ari'nin hayatına başlıyor.


che loro incontrano piu presto li membri de li doti gio
vanj che la dea Radica & virzano quilli & fanno per
dere la Virginita senza dubio in modo che el da evrae
ne che tal novella fusse facta. quale che Ribrildo &
malitioso che usava infilzare le dee Virgine & mise
dea novella per scusa de non suergognare la Vergi
ne ne li soi Parenti maxime quelle bestiale Genera
tione che sonno molto zelose: onde ipso compositore
per non recordarse piu per la labol sua memoria de
alcune cose ecwanee sij de la europa si etiam de Af
frica ne arbore, ne fructo, ne Radice, ne Minera
pero dunque pone silentio & fine al suo Parlare

Finito el libro overo Tractato del prefa
to compositore M. Joan Lione Granati
no circa el significato de l'Affrica &
sue cipitati, Deserti, Monti, Habi
tatione, Casali, Fiumi, Animali
li et lo suo costumi simolmete.
ij de li Fructi & Radice
incognite per modo de
Cosmographia in Roma
alli 10 di Marzo 1526 -

Resim 9. Yuhanna el-Esad *Afrika'nın Coğrafyası*'nı Sarmak bitkisinin hikâyesiyle bitirir; bu bitkinin cinsel iktidar verdiği iddiasını kuşkuyla karşılamaktadır. Bitiş bölümünde kendini "daha önce zikredilen derlemeci Joan Lione Granatino Usta" diye tanımlar.

Surnag radice.

Della radice Surnag che ha ſimirabil ꝓprieta di far rizzar il membro all'huomo.

Queſt'altra è ſimilmente vna radice, che naſce nel monte Atlante, ma nelle parti di ponente, la qual, come dicono quelle genti, ha virtu diconfortare il membro dell'huomo, & moltiplicare il coito a chi la mangia in qualche lattouaro. Anchora affermano che ſe vno per auentura s'incõtra ad orinar ſopra la detta radice, che ſubito il detto membro ſe gli rizza. nè voglio tacer anchora quello che dicono tutti gli habitatori del monte Atlante, che li hanno truouate molte giouení di quelle, che vanno paſcendo gli animali per queſto monte, che hanno perſo la loro virginità, non per altro accidente, ſe non per hauer orinato ſopra detta radice. alliquali per giuoco io reſpõdeua, creder eſſer vero cio che diceuan di detta radice & appreſſo che ſe ne trouauan di tanto auuelenate, che non ſolamente faceuan perder la virginità, ma anchora enfiarli tutto il corpo.

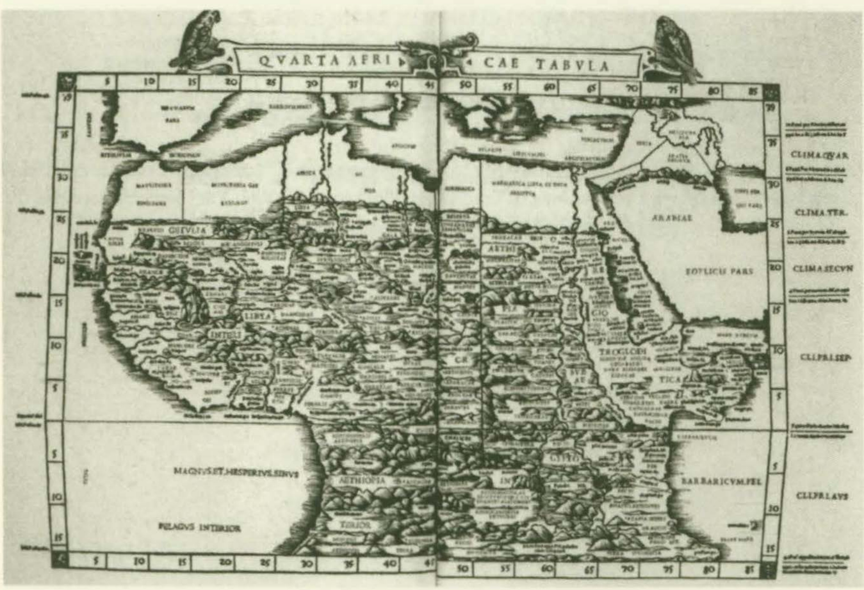
Queſto è in ſoma quãto di bello & memorabile ho veduto Io Giouan Lioni in tutta l'Africa, laqual è ſtata da me circondata di parte in parte, & quelle coſe che mi parſero degne di memoria ſi come io le viddi, coſi con diligenza di giorno in giorno le andai ſcriuendo. & quelle che non viddi, me ne feci dar vera & piena informatione da perſone degne di fede, che l'hauean vedute. & dapoi con mia cõmodita queſta mia fatica meſſi inſieme, & fecine vn corpo trouandomi in Roma, L'anno di CHRISTO. MDXXVI. alli. X. di. Marzo.

Finiſce il Libro di Giouan Lion naſciuto in Granata & alleuato in Barberia.

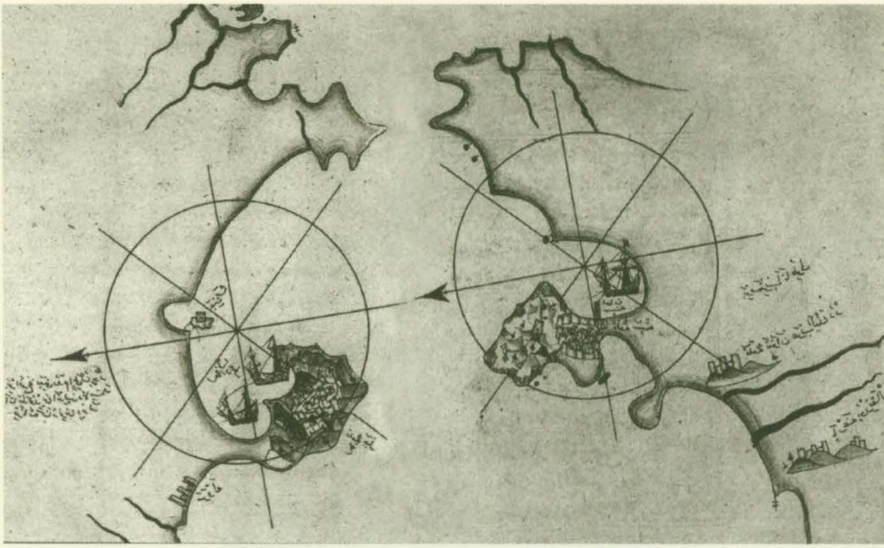
Resim 10. Ramusio *Afrika'nın Tasviri*'nin basılı edisyonunun sonuna Giovanni Leone'nin Sarmak bitkisi hikâyesini değiştirerek başlar ve bitiş bölümünde, tarihin yanına "İsa'nın Yılı" sözcüklerini ekler.



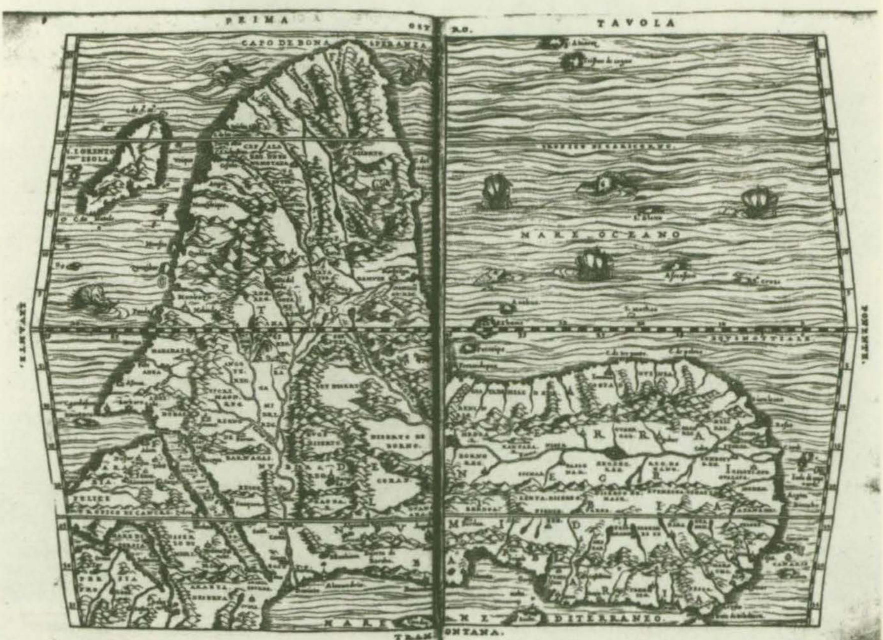
Resim 11. İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinin 804/1402'de istinsah edilen bir nüshasında İdrisî'nin daha sonrakileri etkilemiş olan dünya haritası. Haritada güney yukarıda yer alır. Sağ üst bölümde Afrika görülmektedir, Nil ve Nijer ırmakları aynı kaynaktan çıkar.



Resim 12. Ptolemaios'un 1511'de, Venedik'te basılan *Coğrafya*'sındaki Afrika'nın dördüncü haritası. Editör Portekizli denizcilerin batı kıyıları hakkında verdiği son bilgileri aktarabilmek için geleneksel haritayı düzeltmiş. Güneydoğuda "yamyamlar" (*ant[h]ropophagi*) hâlâ görülüyor.



Resim 13. Kaptan-ı derya ve haritacı Piri Reis'in *Kitab-ı Bahriye*'sinde (932/1526) Cebelitarık Boğazı ve iki yakasındaki şehirler. Piri Reis bütün Akdeniz kıyılarını ayrıntılarıyla tasvir etmişti.

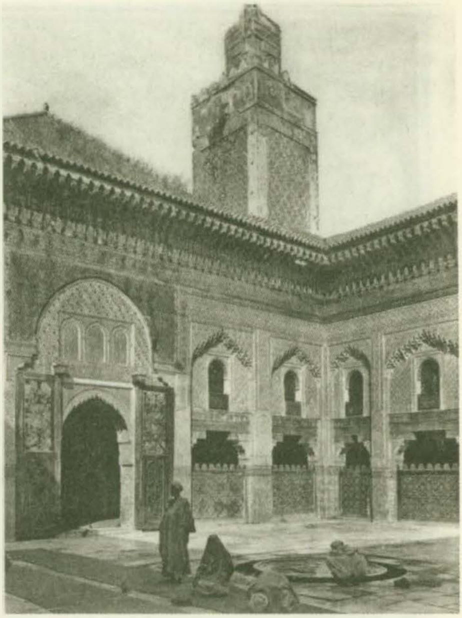


Resim 14. Haritacı–mühendis Giacomo Gastaldi'nin Afrika haritası. Ramusio'nun "Deniz ve Kara Yolculukları" dizisinin 1554 edisyonunda harita ağaçbaskı olarak yer almış, 1563 edisyonunda oyma baskısı yapılmıştı. Güney yine yukarıdadır.



Resim 15. Granadalı peçeli kadın. Bir Alınan seyyahın 1529'da yaptığı resim. El-Vezzan'ın annesi de Granada'dan Fes'in Endülüs mahallesine gelirken böyle bir sokak kıyafetine bürünmüş olmalıydı.

Resim 16. Fes'teki Ebu İnaniye Medresesi'nin avlusu. El-Vezzan burada vaaz dinlemiş, âlim falcıların zayiçe hazırlamalarını seyretmişti.



Resim 17. Rabat yakınlarında Şalla kabristanının anıtsal girişi. El-Vezzan burada Merini sultanlarının mezar kitabelerini kopya etmişti.





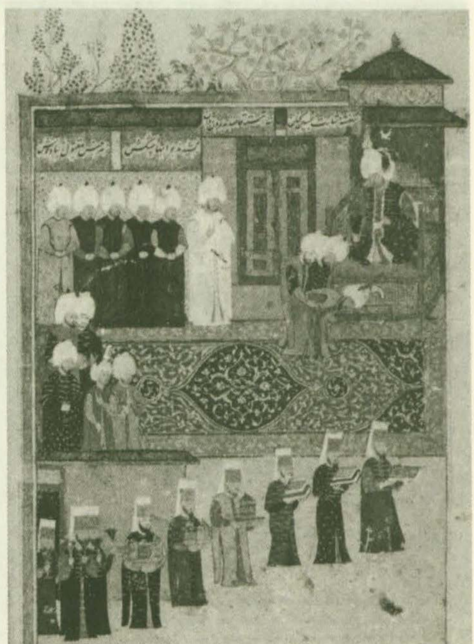
Resim 18. Muhtemelen Granada'dan Mağrip'e sığınmış bir Morisko olan bir 16. yüzyıl ressamına göre vezirlerine danışan bir sultan.



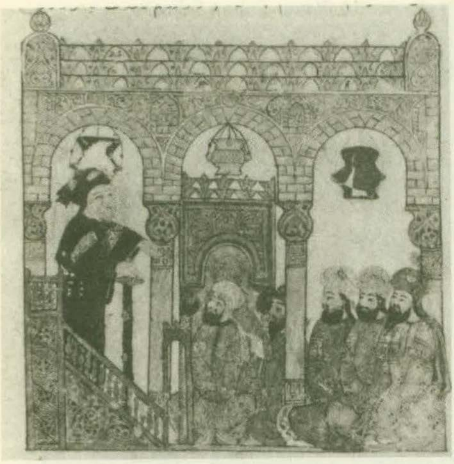
Resim 19. Aynı sanatçıdan sultanın sarayında iki cariye.



Resim 20. Yavuz Sultan Selim'in 920/1514'te Şah İsmail'i yenilgiye uğratışı. Selim İslamiyeti savunduğunu belirtmek için peygamberin yeşil kaftanını giymiştir. Birkaç yıl sonra el-Vezzan Reşit'te Selim'le karşılaşacaktı.



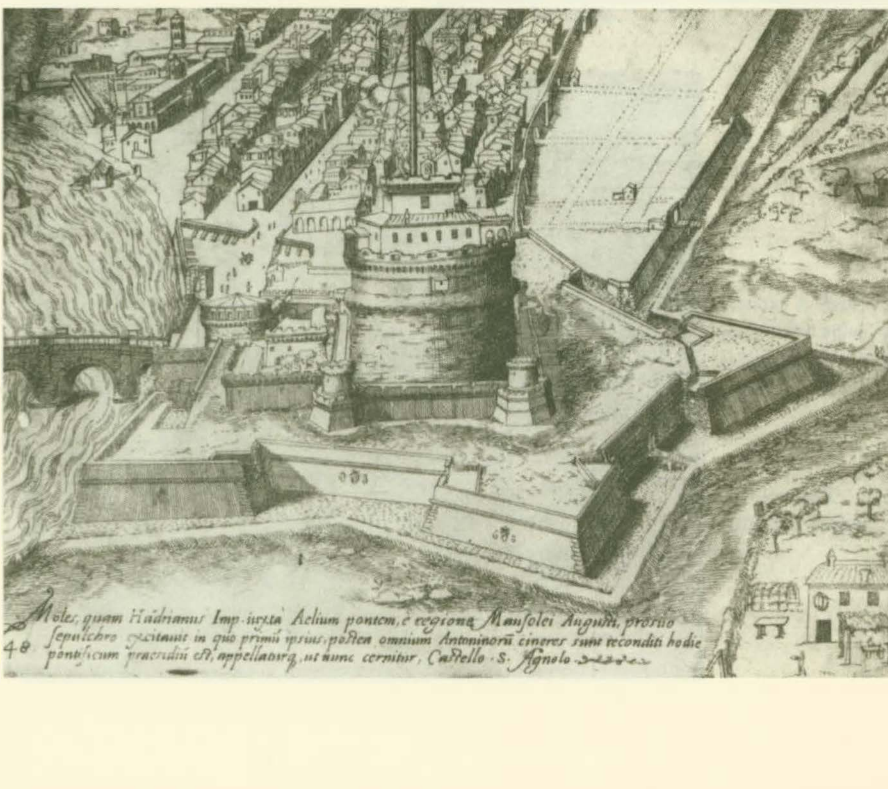
Resim 21. Bir elçi Osmanlı padişahına hediyelerini sunuyor. El-Vezzan bu sahneyi elçilik günlerinden biliyordu.





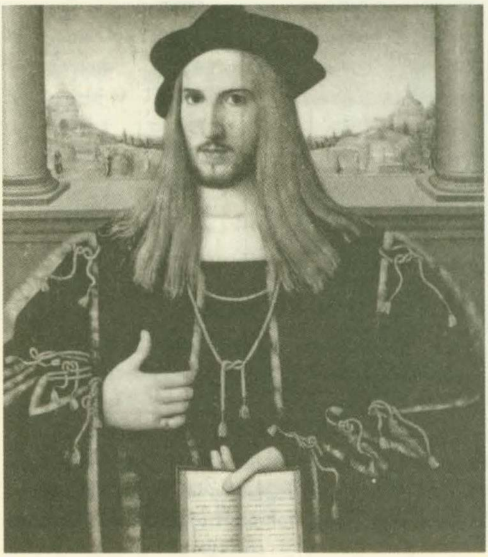
Resim 22. (solda ve ortada) Hariri'nin *Makamat*'ında 28. hikâyeden sahneler. Semerkand'da bir camide, gezgin masalcı kendisini çok duygulandıran bir vaaz dinler ve vaizin serseri şair Ebu Zeyd olduğunu anlar. Daha sonra şarap içerlerken Ebu Zeyd masalcıya kimseye bir şey söyleme diye yemin ettirir ve "Bırak kim gelirse gelsin ... bu dünya tek bir evdir" mealinde bir şiir söyler.

Resim 23. (altta) Roma'da Castel Sant'Angelo. El-Vezzan burada 1518–19'da hapis yatmıştı. Kalenin üst bölümündeki odalarda Papa X. Leo ziyafetler verirdi, Papa VII. Clemens ve birçok rahip Roma 1527'de yağmalandığı sırada buraya sığınmıştı.

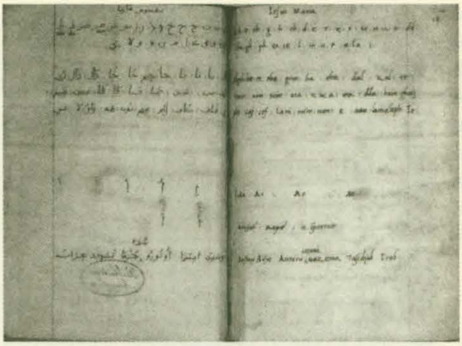


Resim 24. Roma'da, Campo Marzio mahallesindeki Sant'Agostino kilisesinin içi. Üstteki resim Raffaello'nun 1512'de yaptığı İşaya Nebi tablosudur; Hannah, Meryem ve İsa'yı gösteren heykel ise 15. yüzyıla aittir. Kilise, Egidio da Viterbo'nun Augustinusçu tarikatına bağlıydı, dolayısıyla Yuhanna el-Esad kiliseyi iyi biliyor olmalıdır.

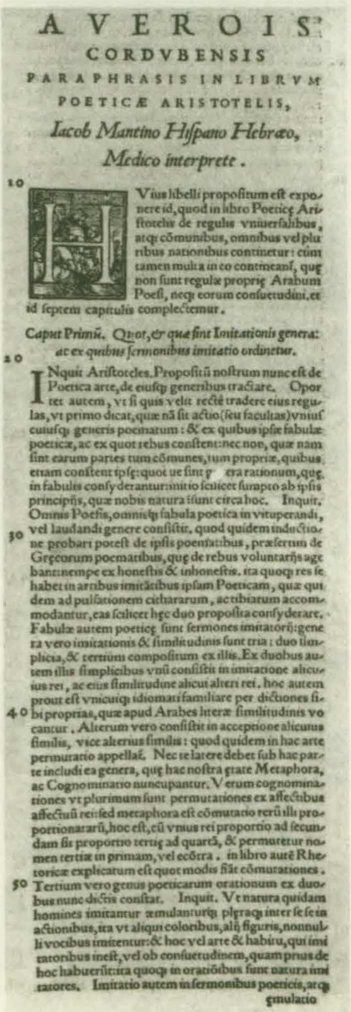




Resim 25. Carpi Prensi Alberto Pio. Yuhanna el-Esad bu prens için Aziz Pavlus'un Mektupları'nı Arapçadan Latin harflerine çevirmişti.



Resim 26. Kardinal Egidio da Viterbo Arap alfabesini ve ünlü sesleri yazmayı öğreniyor. Gramer kitabını Yuhanna el-Esad ile derslere başlamadan kısa bir süre önce edinmişti. Sayfanın üstündeki Arapça ibare "İsa Meryem" değil, "Iesus Maria"nın Arap harfleriyle yazılışıdır.



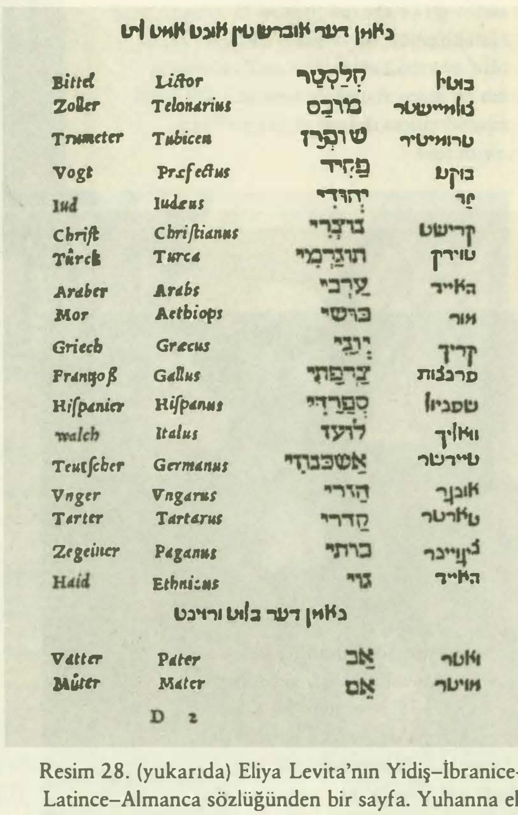
AVEROIS CORDVBENSIS PARAPHRASIS IN LIBRVM POETICÆ ARISTOTELIS, *Iacob Mantino Hispano Hebræo, Medico interprete.*

HVius libelli propositum est exponere id, quod in libro Poeticę Aristotelis de regulis vniuersalibus, atq; cõmunibus, omnibus vel pluribus nationibus continetur: cùm tamen multa in eo contineanſ, quę non sunt regulæ proprię Arabum Poesi, neq; eorum consuetudini, et id septem capitulis complectemur.

Caput Primũ. *Quot, & quæ sint Imitationis genera: ac ex quibus sermonibus imitatio ordinetur.*

INquit Aristoteles. Propositũ nostrum nunc est de Poetica arte, de eiusq; generibus tractare. Oportet autem, vt si quis velit rectè tradere eius regulas, vt primo dicat, quæ nã sit actio (seu facultas) vniuscuiusq; generis poematum: & ex quibus ipsæ fabulæ poeticæ, ac ex quot rebus constent: nec non, quæ nam sint earum partes tum cõmunes, tum propriæ, quibus etiam constent ipsę: quot ue sint g[illegible]era rationum, quę in fabulis consyderantur: initio scilicet sumpto ab ipsis principijs, quæ nobis natura insunt circa hoc. Inquit. Omnis Poesis, omnisq; fabula poetica in vituperandi, vel laudandi genere consistit, quod quidem inductione probari potest de ipsis poematibus, præsertim de Gręcorum poematibus, quę de rebus voluntarijs agebant: nempe ex honestis & inhonestis. ita quoq; res se habet in artibus imitãtibus ipsam Poeticam, quæ quidem ad pulsationem cithararum, ac tibiarum accommodantur, eas scilicet hęc duo proposita consyderare. Fabulæ autem poeticę sunt sermones imitatorij: genera vero imitationis & similitudinis sunt tria: duo simplicia, & tertium compositum ex illis. Ex duobus autem illis simplicibus vnũ consistit in imitatione alicuius rei, ac eius similitudine alicui alteri rei. hoc autem prout est vnicuiq; idiomati familiare per dictiones sibi proprias, quæ apud Arabes literæ similitudinis vocantur. Alterum vero consistit in acceptione alicuius similis, vice alterius similis: quod quidem in hac arte permutatio appellaſ. Nec te latere debet sub hac parte includi ea genera, quę hac nostra ętate Metaphora, ac Cognominatio nuncupantur. Verum cognominationes vt plurimum sunt permutationes ex affectibus affectuũ rei: sed metaphora est cõmutatio rerũ illi proportionatarũ, hoc est, cũ vnius rei proportio ad secundam sit proportio tertię ad quartã, & permutetur nomen tertiæ in primam, vel ecõtra. in libro autẽ Rhetoricæ explicatum est quot modis fiãt cõmutationes. Tertium vero genus poeticarum orationum ex duobus nunc dictis constat. Inquit. Vt natura quidam homines imitantur æmulanturq; plęraq; inter se se in actionibus, ita vt aliqui coloribus, alij figuris, nonnulli vocibus imitentur: & hoc vel arte & habitu, qui imitatoribus inest, vel ob consuetudinem, quam prius de hoc habuerũt: ita quoq; in oratiõibus sunt natura imitatores. Imitatio autem in sermonibus poeticis, atq; ęmulatio

Resim 27. (solda) Aristoteles'in *Poetika*'sına İbn-i Rüşd'ün yazdığı yorumların Jacob Mantino tarafından İbraniceden Latinceye çevirisi. Mantino metni Yuhanna el-Esad'la tartışmış olmalıdır.



נאמן דער אוברשטן אונט אמט לייט

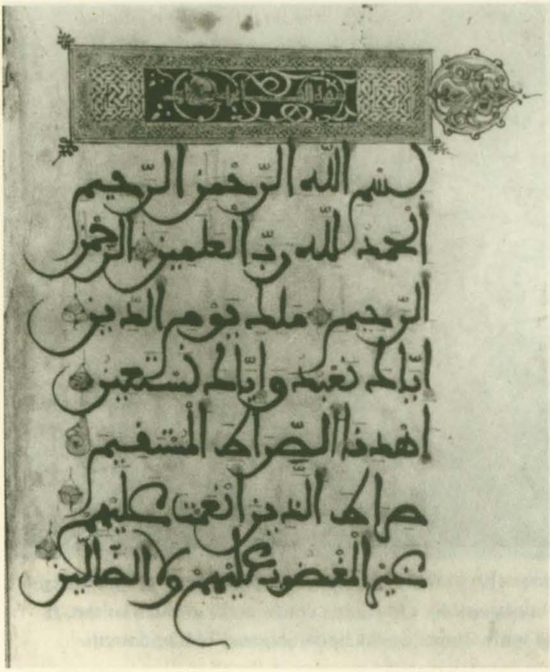
Bittel	Lictor	קלקטר	בוטיל
Zoller	Telonarius	מוכס	צולמיישטר
Trumeter	Tubicen	שופרן	טרומיטיר
Vogt	Præfectus	פקיד	בוגט
Iud	Iudeus	יהודי	יוד
Christ	Christianus	נוצרי	קרישט
Türck	Turca	תוגרמי	טירק
Araber	Arabs	ערבי	האייד
Mor	Aethiops	כושי	מור
Griech	Græcus	יוני	קריך
Frantzoß	Gallus	צרפתי	פרנצוש
Hispanier	Hispanus	ספרדי	שפניול
Walch	Italus	לועז	וואליך
Teutscher	Germanus	אשכנזי	טייטשר
Vnger	Vngarus	הגרי	אונגר
Tarter	Tartarus	קדרי	טארטר
Zegeiner	Paganus	כרתי	ציגיינר
Haid	Ethnicus	גוי	האייד

נאמן דער בלוט ורינט

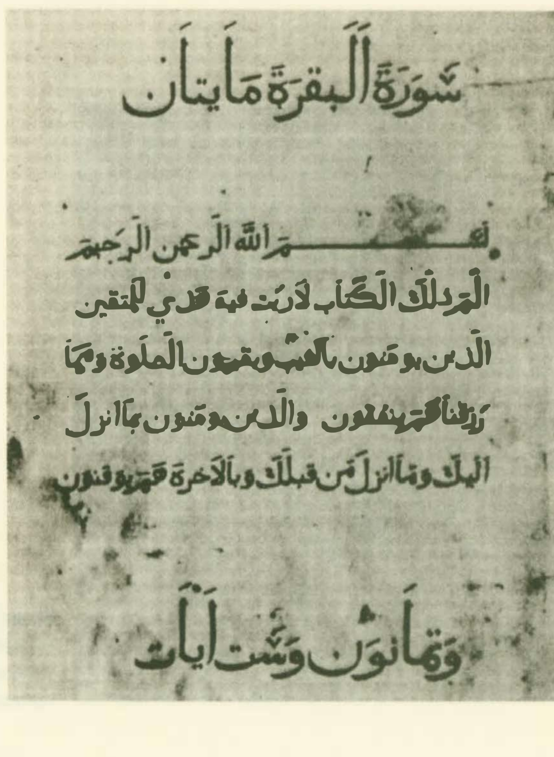
Vatter	Pater	אב	ואטר
Müter	Mater	אם	מוטר

D 2

Resim 28. (yukarıda) Eliya Levita'nın Yidiş–İbranice–Latince–Almanca sözlüğünden bir sayfa. Yuhanna el-Esad ile Jacob Mantino'nun Arapça–İbranice–Latince sözlüğü de buna benziyordu.


بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العلمين الرحمن
الرحيم ملك يوم الدين
اياك نعبد واياك نستعين
اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين انعمت عليهم
غير المغضوب عليهم ولا الضالين

Resim 29. Kuran'ın açılış suresi Fatiha. Mağrip'te 15. yüzyılın sonunda kâğıda istinsah edilmiştir. Âyetler durak denen gülçelerle ayrılır. İmparator V. Carlos 1535'teki Tunus seferinde bu yazmayı da alıp götürmüştü.


سورة البقرة مايتان
بسم الله الرحمن الرحيم
وثمانون وست ايات

Resim 30. Kuran'da Bakara suresinin başı. Venedik'te 1537–38'de basılan bu Kuran Avrupa'da Arapça basılan ilk Kuran'dır. Arapça metinde birçok hata görülür; bu sayfada suredeki âyet sayısını gösteren ibarede imla hatası vardır.



Resim 31. Tunus Sultanı el-Hasan 941–42/1535'te maiyetiyle. Ressamı, V. Carlos ile birlikte Tunus seferine giden Jan Cornelisz Vermeyen'dir. Ön planda elinde atelle görülen sultan, El-Vezzan Roma'daki yaşamından sonra Tunus'a geldiğinde bölgenin hükümdarıydı.



Resim 32. Sultan el-Hasan'ın oğlu Ahmed'in 1535'te Vermeyen tarafından yapılan portresi. Bir süre sonra babasını tahttan indirip gözlerini oyduracaktı.